

139.034.

Ср

150

35

Проф. Г. Гефдингъ.

ПРОВЕРЕНО

1995

1995 г.

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

ПЕРЕВОДЪ СЪ НѢМЕЦКАГО

В. Базарова и И. Степанова.

1995 г.

1995 г.



Издание Товарищества „Общественная Польза“.
С.-Петербургъ, Б. Подъяческая, 39, с. д.

Типографія Товарищества «Общественная Польза».
Сиб., Больш. Подъячская, № 39.

ОГЛАВЛЕНИЕ.

	СТР.
Задача и методъ	1
Гносеологическая философія религіи	14
A. Пониманіе	14
a) Причинное объясненіе.	17
b) Міръ пространства.	40
c) Потокъ времени	51
B. Объективное завершеніе мышленія	57
C. Понятіе и образъ.	70
Психологическая философія религіи.	93
A. Религіозный опытъ и религіозная вѣра	95
a) Религіозный опытъ.	95
b) Религіозная вѣра	113
B. Развѣтіе религіозныхъ представленій	133
a) Религія какъ побужденіе.	133
b) Политеизмъ и монотеизмъ	142
c) Религіозный опытъ и традиція	164
d) Научное завершеніе психологіи религіи.	185
C. Догмы и символы.	195
D. Положеніе о сохраненіи цѣнности.	211
a) Ближайшее опредѣленіе положенія о сохраненіи цѣн- ности и его отношенія къ опыту.	213
b) Психологически-историческій анализъ положенія о со- храненіи цѣнности.	224
c) Обще-психологическій анализъ положенія о сохране- ніи цѣнности.	239
E. Принципъ личности.	275
a) Значеніе и оправданіе принципа личности	275
b) Главная группа индивидуальныхъ различій.	280
c) Буддизмъ и христіанство.	297
d) Является ли принципъ личности принципомъ роста или принципомъ различія.	306
e) Профаны и ученые.	311
Этическая философія религіи.	317
A. Религія какъ основа этики	317
B. Религія какъ форма духовной культуры	327
a) Цѣнность религіи съ психологической точки зрѣнія.	329
b) Цѣнность религіи съ соціологической точки зрѣнія	346
C. Первоначальное и современное христіанство.	355
D. Мы живемъ дѣйствительностью	369

Задача и методъ.

Οὐκ ἔστι λύειν ἀγνοῦντα τὸν δεσμῶν.

Аристотель.

(Нѣтъ возможности развязать узелъ, не зная, какъ онъ завязанъ.)

1) Подъ терминомъ „философія религіи“ можно разумѣть или мышленіе, для котораго религія является источникомъ и базисомъ построеній, или мышленіе, берущее религію своимъ объектомъ. Въ настоящемъ изслѣдованіи мы употребляемъ это слово въ его второмъ смыслѣ. Мышленіе, истекающее изъ религіи, конструирующее въ ея духѣ, само принадлежитъ къ объекту философіи религіи и потому не должно называться этимъ именемъ.

Привнося слово „религія“, мы обыкновенно имѣемъ въ виду извѣстное психическое состояніе, въ которомъ чувство и желаніе, страхъ и надежда, одушевленіе и преданность высшей волѣ играютъ болѣе крупную роль, нежели размышленіе и изслѣдованіе, и въ которомъ созерцаніе и образъ преобладаютъ надъ изысканіемъ и рефлексіей. Впрочемъ и въ рамкахъ самой религіозной жизни все снова и снова возникаетъ невольная потребность уяснить себѣ содержаніе этого психическаго настроенія, дать себѣ отчетъ въ цѣнности его мотивовъ, въ объективномъ значеніи порождаемыхъ имъ мыслей. Возникшее такимъ образомъ религіозное мышленіе не ставитъ однако передъ собою *религіозной проблемы* во всей ея полнотѣ. Всѣ проблемы такого мышленія ставятся и разрѣшаются въ предѣлахъ религіи, сама религія не превращается въ проблему. Неизвѣстно еще никакой иной исходной точки анализа, кромѣ религіи; и во всякомъ случаѣ всѣ иныя исходныя точки занимаютъ настолько

подчиненное положеніе по сравненію съ религіей, что значеніе ихъ довольно ничтожно. Такой тонъ религіознаго мышленія характеризуетъ періоды, когда религія все заполняетъ собою въ духовной области. Это классическія эпохи религіи,—частью тѣ великіе начальные періоды, когда религія, во всемъ обаяніи своего дѣвственной, первобытной мощи, привлекаетъ къ себѣ всѣ силы и интересы, частью тѣ великіе организаціонные періоды, когда вся наличная культура складывается или насильственно пригибается согласно нормамъ верховныхъ религіозныхъ идей. Въ эти классическія времена господствуетъ величайшее единство или по крайней мѣрѣ величайшая гармонія въ области духовной жизни. Христіанство пережило такое классическое время въ періодъ первыхъ христіанскихъ общинъ и впоследствии—въ самый расцвѣтъ средневѣковья—въ періодъ великой организаціонной работы.

Религіозная проблема возникаетъ лишь тогда, когда нѣкоторыя стороны духовной жизни—наука и искусство, мораль и социальная жизнь—начинаютъ обособляться, требуютъ признанія ихъ самостоятельнаго значенія. Онѣ начинаютъ оцѣнивать религію съ своей точки зрѣнія и согласно своему масштабу, въ то время какъ раньше, въ классическія времена, религія или вовсе игнорировала ихъ, какъ въ начальный періодъ, или оцѣнивала съ своей точки зрѣнія и по своему масштабу, какъ въ періодъ организаціонный. Возникаетъ такимъ образомъ вопросъ, возможно ли установить внутреннюю гармонію между этими различными способами оцѣнки.

Необходимы, какъ мы видимъ, вполне опредѣленные историческія предпосылки, для того чтобы религіозная проблема могла возникнуть въ достаточно рѣшительной постановкѣ. Если угодно, время возникновенія религіозной проблемы есть всегда несчастное время. Вѣдь проблема эта является всегда выраженіемъ духовной дисгармоніи. Различные элементы жизни духа не развиваются уже болѣе въ томъ тѣсномъ согласіи, какъ раньше; они расходятся по различнымъ направленіямъ, между которыми, быть можетъ, въ концѣ концовъ останется лишь сдѣлать выборъ. Но тѣмъ самымъ впервые создается необходимость и возможность научнаго изслѣдованія въ данной области.

Уже самый фактъ превращенія религіи въ проблему можетъ вызвать осужденіе очень многихъ людей. Однако мышленіе, разъ оно пробудилось, должно имѣть право все подвергать своему изслѣдованію, и только само мышленіе можетъ поставить себѣ границы. Въ самомъ дѣлѣ, кто же кромѣ него можетъ взять на себя эту задачу? Человѣкъ, не замѣчающій проблемы, не имѣетъ конечно основанія размышлять надъ нею, но тѣмъ менѣе имѣетъ онъ основанія препятствовать другимъ мыслить въ данномъ направленіи. Кто боится утратить свое единственное духовное убѣжище, тотъ пусть остается въ сторонѣ. Никто не желаетъ похитить у бѣдняка его единственнаго агнца,—но и бѣднякъ не долженъ безъ нужды прогонять свое сокровище по столбовой дорогѣ, требуя, чтобы ради него останавливалось все движеніе. Впрочемъ въ данномъ случаѣ, какъ показываетъ опытъ, не агнца, а именно козлища—къ дѣлу и, особенно, не къ дѣлу—возвышаются рѣзкіе голоса, заявляя о своихъ огорченіяхъ. Обыкновенно не истинно нищѣ духомъ, а закоренѣлые догматики поднимаютъ ужасный крикъ, когда свободное изслѣдованіе требуетъ права касаться религіозной области наравнѣ со всякой другой.

Съ изслѣдованіемъ, которое я имѣю въ виду здѣсь предпринять, я не обращаюсь ни къ робкимъ духомъ, ни къ счастливымъ обладателямъ неопровержимой истины. Послѣдніе имѣются во всѣхъ лагеряхъ; не мало ихъ и среди такъ называемыхъ „свободомыслящихъ“,—классъ людей, который, подобно червямъ линнеевской системы, можетъ быть охарактеризованъ лишь отрицательными признаками,—настолько разнообразныя формы онъ охватываетъ. Люди, мнящіе себя обладателями истины, имѣютъ извѣстное отрицательное или положительное рѣшеніе религіозной проблемы и потому утратили всякую способность къ дальнѣйшему размышленію въ этой области. Робкіе духомъ не смѣютъ размышлять о религіи. Изслѣдованіе наше обращается къ людямъ движенія, къ людямъ идущимъ впередъ: „человѣкъ, идущій впередъ, будетъ всегда благодаренъ“, куда бы онъ въ концѣ концовъ ни пришелъ.

Философія, какъ извѣстно, богаче идеями, точками зрѣнія и отдѣльными изслѣдованіями, нежели конечными результа-

тами,—и это могло бы привести въ отчаяніе философа, если бы его не поддерживала вѣра, что непрерывное исканіе истины уже само по себѣ принадлежитъ къ тѣмъ высшимъ духовнымъ цѣностямъ, утвержденіе которыхъ составляетъ задачу всякой истинной религіи. Если даже религіозно-философское изслѣдованіе и не приведетъ насъ ни къ какимъ положительнымъ выводамъ, то все же оно, быть можетъ, въ состояніи указать намъ причины возникновенія религіознаго спора, выяснитъ значеніе этого спора для развитія духовной жизни человѣка. И если религіозная проблема не разрѣшима, то мы узнаемъ, можетъ быть, почему она не разрѣшима.

2) Философія религіи отнюдь не должна исходить изъ какой-либо готовой философской системы. Конечно, въ извѣстномъ смыслѣ всякое мышленіе должно быть систематическимъ; слово „система“ буквально значить „то, что согласовано“ и, само собою понятно, ко всякимъ нашимъ мыслямъ предъявляется неумолимое требованіе, чтобы онѣ были „согласованы“ между собою. Внутренняя связь и внутренняя послѣдовательность служатъ конечнымъ признакомъ истины во всѣхъ областяхъ, и въ числѣ прочихъ областей философіи религіи должна также удовлетворять этому критерию. Но работа философіи религіи окажется наиболѣе плодотворной въ томъ случаѣ, если религія и ея явленія не будутъ приводиться въ связь съ законченнымъ философскимъ міросозерцаніемъ, но будутъ получать свое освѣщеніе отъ философскаго изслѣдованія, какъ разъ именно и ставящаго своею цѣлью выяснитъ, возможенъ ли въ данной области какой-либо законченный результатъ. Задача состоитъ въ томъ чтобы изслѣдовать соотношеніе между религіей и жизнью духа въ цѣломъ. Религія сама есть одинъ изъ видовъ или одна изъ формъ духовной жизни, и потому правильную оцѣнку она можетъ получить лишь тогда, когда разсматривается въ связи съ другими видами и формами этой жизни. Масштабъ, прилагаемый при этомъ къ религіи, не является чуждымъ ей. Есть однако служебная роль, отъ которой не освобождается никакая духовная сила, подъ какимъ бы высокимъ именемъ она ни выступала: всѣ духовныя силы должны служить къ углубленію и обогащенію развитія жизни духа. Въ задачу философіи рели-

гіи входитъ поэтому прежде всего найти средство для выясненія, насколько религія при данныхъ условіяхъ нашей культуры способна къ выполненію указанной роли. Къ разрѣшенію или, по крайней мѣрѣ, къ наилучшему разслѣдованію этой проблемы философія религіи не можетъ приступить съ иными предпосылками, нежели тѣ, которыя всякая другая наука привноситъ въ обработку своего матерьяла. Очень часто, конечно, философія религіи вынуждена констатировать существованіе вопросовъ, на которые не можетъ быть дано отвѣта: соотношенія въ духовной области гораздо запутаннѣе и разнообразнѣе, чѣмъ думаютъ отрицательные и положительные догматики. Но изслѣдованіе проблемъ все-же не лишается отъ этого своего значенія. Воплѣтъ выясненная невозможность разрѣшенія (*docta ignorantia*) вопроса естественно заставляетъ изслѣдовать, дѣйствительно ли въ данномъ случаѣ необходимо какое-либо разрѣшеніе. Кромѣ того такая работа изоцряетъ проницательность въ опредѣленіи тѣхъ особыхъ условій, при которыхъ развивается наша духовная культура, условій, которымъ по всей вѣроятности не предстоитъ слишкомъ продолжительнаго существованія; вѣдь и въ настоящее время далеко не всѣ индивидуальности испытываютъ на себѣ ихъ вліяніе въ одинаково сильной степени.

Религіозно-философское изслѣдованіе всего цѣлесообразнѣе построить такимъ образомъ, чтобы оно распалось на гносеологическую, психологическую и этическую части.

Въ классическое время религія удовлетворяла всѣ духовныя потребности человѣчества, въ томъ числѣ и стремленіе къ познанію. Въ этотъ періодъ люди въ религіозныхъ идеяхъ находятъ объясненіе бытія, какъ въ его цѣломъ, такъ и въ отдѣльныхъ его частяхъ. Но какъ скоро развивается самостоятельная наука, на ряду съ религіознымъ выступаетъ на сцену иной видъ пониманія и объясненія явленій и возникаетъ вопросъ, какимъ образомъ оба эти вида могутъ быть объединены между собою. Здѣсь теоретически мыслимы различныя комбинаціи. Возможно, что новый *научный* способъ объясненія явленій упразднитъ религіозный, поскольку дѣло касается частныхъ, но окажется несостоятельнымъ въ примѣненіи къ бытію, разсматриваемому какъ цѣлостность, въ примѣненіи къ

тому, что обыкновенно называют „первичными“ или „конечными“ вопросами. Въ этомъ случаѣ изслѣдованіе должно выяснитъ, въ какой степени религія разрѣшаетъ ту загадку, которую наука разрѣшить не въ состояніи. Выяснится, что религіозныя представленія ни по отношенію къ цѣлому, ни по отношенію къ отдѣльнымъ частностямъ не даютъ намъ того, что можно было бы съ нѣкоторымъ правомъ назвать „пониманіемъ“ или „объясненіемъ“, — и неизбежно явится новый вопросъ: въ чемъ же состоитъ значеніе религіозныхъ представленій, имѣютъ ли онѣ какое-либо значеніе, и если да, какое именно?

Послѣдній вопросъ приводитъ насъ отъ гносеологической философіи религіи съ психологической. Въ самомъ дѣлѣ, если религіозныя представленія не имѣютъ уже болѣе для насъ научно-познавательной цѣнности, то, очевидно, цѣнность ихъ, поскольку таковая вообще имѣется, можетъ заключаться лишь въ томъ, что они даютъ выраженіе какимъ-либо инымъ сторонамъ жизни духа кромѣ интеллектуальной. Намъ приходится такимъ образомъ начать съ попытки *описанія* религіозной жизни духа и въ особенности той связи, которая существуетъ между сложившимися представленіями съ одной стороны, религіознымъ опытомъ и религіознымъ чувствомъ — съ другой. Такой анализъ долженъ показать, что внутренняя сущность религіи состоитъ не въ пониманіи, а въ оцѣнкѣ бытія, что религіозныя представленія выражаютъ собою ту связь, которая соединяетъ фактическое бытіе, бытіе, какъ оно намъ дано непосредственно, съ тѣмъ, что сообщаетъ нашей жизни ея высшую цѣнность. Зерно религіи — согласно гипотезѣ, на которую насъ наталкиваетъ такая постановка вопроса — есть *вера въ сохраненіе цѣнности* въ мірѣ. Эта вѣра воплощена въ великихъ наглядныхъ образахъ народныхъ религій, особенно въ болѣе возвышенныхъ изъ нихъ. Но и въ душѣ людей, стоящихъ внѣ всякой народной религіи, можетъ теплиться подобная вѣра, хотя бы въ этомъ случаѣ она и не воплощалась ни въ какія конкретно опредѣленныя формы.

Переходъ отъ психологической философіи религіи къ этической мотивируется также вполне естественно. Неизбежно встаетъ вопросъ, какую этическую цѣнность имѣетъ самая вѣра въ сохраненіе цѣнности. Этическая философія религіи состав-

ляетъ параллель гносеологической. Въ классическое время религія прямо или косвенно опредѣляетъ оцѣнку всѣхъ поступковъ и всѣхъ жизненныхъ отношеній. Возникновеніе религіозной проблемы сопровождается здѣсь развитіемъ самостоятельной этики, прокладывающей собственный путь для оцѣнки человѣческихъ дѣйствій. И именно здѣсь проблема ставится въ болѣе рѣзкой, болѣе рѣшительной формѣ; конечный масштабъ для оцѣнки религіи должна дать этика, гдѣ находятъ свое завершеніе всѣ духовные расчеты и оцѣнки.

Въ предѣлахъ установленныхъ такимъ образомъ рамокъ найдется мѣсто для выясненія всѣхъ существенныхъ сторонъ религіозной проблемы. Проблема эта возбуждаетъ во мнѣ не только живой интеллектуальный интересъ своимъ огромнымъ всеохватывающимъ матерьяломъ, нѣтъ, я приступаю къ ней полный особаго психического настроенія, вызваннаго сознаніемъ, что здѣсь передо мною форма духовной жизни, въ которую человечество въ теченіе тысячелѣтій вкладывало болѣе глубокіе и болѣе интимные результаты своего опыта.

3) Прежде чѣмъ приступить къ отдѣльнымъ частямъ философіи религіи, полезно будетъ характеризовать нѣсколько ближе содержаніе религіозной проблемы вообще.

Въ протестантскомъ мірѣ почти всѣми признается, что знаніе и вѣра должны быть строго различаемы между собою. Католическая церковь не признаетъ этого различія во всей его полнотѣ и вслѣдствіе этого отрицаетъ существованіе религіозной проблемы въ интеллектуальной области. Она утверждаетъ, что бытіе Божіе можетъ быть доказано на пути, открытомъ Томомъ Аквинскимъ и съ помощью Аристотеля, и самый тезисъ, что доказательства эти достаточны, объявляется даже догматомъ вѣры. Традиціи великой эпохи средневѣковья, когда „меньше сомнѣвались и потому были ближе къ истинѣ“ (употребляя выраженіе одной изъ новѣйшихъ біографій Тома Аквинскаго) до сихъ поръ обрѣтаются въ большомъ почетѣ¹⁾, до сихъ поръ — по крайней мѣрѣ официально — отказываются допустить, что въ духовной жизни современности имѣетъ мѣсто дѣйствительная дисгармонія. Строгое разграниченіе знанія и вѣры уже само по себѣ является признаніемъ, что такая дисгар-

монія существуетъ, что единство духовной жизни нарушено. Если признать, что дальнѣйшее существованіе обезпечено только за тѣми сторонами духовной жизни, которыя сохраняютъ свое гармоническое отношеніе къ другимъ элементамъ этой сферы, то не придется ли намъ разсматривать разграниченія вѣры и знанія лишь какъ этапъ на томъ пути, на которомъ развитіе мало по-малу совершенно вытѣснить религію изъ жизни духа?— На чемъ бы мы ни остановились, примемъ ли мы, что прошло лишь классическое время религіи, или что время религіи миновало вообще, мы во всякомъ случаѣ не можемъ устранивъ слѣдующаго вопроса: должна ли въ наступившемъ процессѣ разложенія безслѣдно погибнуть духовная цѣнность, или же мы можемъ указать что-либо являющееся на замѣну утраченнѣмъ единству и стройности духовной жизни? Уже этотъ вопросъ показываетъ, что вопросъ о сохраненіи цѣнности составляетъ существенную сторону религіозной проблемы, къ какому бы рѣшенію послѣдней мы ни склонились. Съ этой точки зрѣнія религіозная проблема уже не мало трактовалась философией послѣднихъ полутора столѣтій (со времени *Руссо*, *Лессинга* и *Канта*). Какъ романтики, такъ и позитивисты обращали серьезное вниманіе на эту сторону вопроса²⁾.—Необходимо помнить, что если бы даже и было доказано, что при уничтоженіи религіи не происходитъ потери духовной энергіи, это не значило бы еще, что при новыхъ условіяхъ энергія находитъ себѣ столь же цѣнное примѣненіе, какъ въ классическія времена религіи. Въ духовной, какъ и въ матерьяльной области сохраненіе энергіи не совпадаетъ съ сохраненіемъ цѣнности. Энергія можетъ сохраняться, въ то время какъ цѣнность исчезаетъ; противоположный случай, правда, не мыслимъ, такъ какъ энергія уже сама по себѣ является условіемъ сохраненія и развитія цѣннаго. Свободомыслящіе люди часто исходятъ просто изъ того, что жизнь человѣческая стала бы сильнѣе и богаче содержаніемъ, если бы религія отпала,—взглядъ этотъ, конечно, далеко не представляетъ собою чего либо непосредственно очевиднаго и покоится на предположеніи, что существуютъ психическіе эквиваленты, какъ въ области духовной цѣнности такъ и въ области духовной энергіи. Необходимо, слѣдовательно, доказать суще-

ствованіе этихъ эквивалентовъ и вмѣстѣ съ тѣмъ демонстрировать сохраненіе цѣнности. Но великій вопросъ и существенная сторона религіозной проблемы въ томъ и состоитъ, могутъ ли быть обнаружены подобныя эквиваленты. Не подлежитъ, конечно, сомнѣнію, что и въ предѣлахъ самой католической церкви проблема о сохраненіи цѣнности рано или поздно должна возникнуть; религія и религіозная жизнь претерпѣваютъ постоянныя измѣненія, неизбѣжно такимъ образомъ поднимается вопросъ, остались ли незатронутыми этими переменами тѣ цѣнности, которыя завѣщаны намъ классическимъ временемъ религіи, сохраняется ли, напримѣръ, въ рамкахъ современнаго христіанства христіанство первоначальное, т. е. та духовная цѣнность и та духовная энергія, которыми это послѣднее обладало. Наиболѣе рѣзкую постановку эта проблема получаетъ въ утвержденіи: „новозавѣтное христіанство фактически болѣе не существуетъ“.

Религіозная проблема касается однако не только сохраненія цѣнности въ человѣческомъ мірѣ. Она ставитъ не только психологическій, но и космологическій вопросъ, а именно вопросъ о соотношеніи между всей совокупностью бытія и тѣмъ, что человѣку представляется высшею цѣнностью. Связаны ли какимъ-нибудь образомъ цѣнности съ законами и силами бытія? Быть можетъ даже эти законы и силы сами опредѣляются въ конечномъ счетѣ высшею цѣнностью? Или же, наоборотъ, понятіе цѣнности не имѣетъ никакого объективнаго значенія за предѣлами человѣческой жизни?

Гипотеза, обосновать которую мы попытаемся впоследствии (въ „психологической философіи религіи“), состоитъ въ томъ, что принципъ сохраненія цѣнности есть *специфически религіозная аксіома*, получающая свое выраженіе во всѣхъ религіяхъ, но лишь въ различной формѣ и съ различныхъ религіозныхъ точекъ зрѣнія. Религіозная проблема касается, слѣдовательно, вопроса, въ какой мѣрѣ оправдывается допущеніе, что аксіома эта дѣйствительно общеобязательна. И вмѣстѣ съ тѣмъ эта аксіома—поскольку она выражаетъ основную мысль всякой религіи—можетъ быть употреблена какъ масштабъ для оцѣнки послѣдовательности и общаго значенія отдѣльныхъ

религій и отдѣльныхъ религіозныхъ точекъ зрѣнія. Въ заключеніе отношеніе между этикой и религіей — какъ уже было упомянуто — получить при помощи этой аксіомы чрезвычайно простое выраженіе: въ какомъ отношеніи вѣра въ сохраненіе цѣнности стоитъ къ дѣлу отысканія, созданія и поддержанія цѣннаго?

Если бы мы задались цѣлью изслѣдовать принципъ сохраненія цѣнности во всей его полнотѣ, изслѣдованіе наше никогда не пришло бы къ концу, и кормѣ того у насъ скоро обнаружился бы недостатокъ ясныхъ исходныхъ точекъ анализа, необходимыхъ для успѣшнаго завершенія такой работы. Поэтому я немедленно же укажу границы, въ которыхъ будетъ вращаться мой анализъ, и которыя необходимо имѣть въ виду, читая все послѣдующее. — Какъ уже сказано, я пытаюсь доказать, что основной мыслью всякой религіи является принципъ сохраненія цѣнности. Если при этомъ обнаружится, что ни одна религія не выражаетъ этого принципа съ полной ясностью и послѣдовательностью, то это еще не будетъ свидѣтельствовать о неудачѣ моей попытки. Для моей цѣли достаточно обнаружить ясно выраженную потребность или ясно выраженную тенденцію держаться указанной основной мысли, такъ что масштабомъ для оцѣнки религій въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ будетъ та степень, въ которой онѣ приближаются къ наиболѣе полному выраженію и осуществленію формулированнаго нами принципа. — Когда говорится о *сохраненіи* цѣнности, то это можетъ быть понято въ томъ смыслѣ, что цѣнность не исчезаетъ совершенно, что бытіе всегда имѣетъ цѣнность, хотя послѣдняя можетъ увеличиваться и уменьшаться или періодически измѣнять свою величину. Но я придаю выраженію „сохраненіе цѣнности“ смыслъ, аналогичный тому, который вкладывается въ выраженіе „сохраненіе энергіи“. Для меня законъ этотъ постулируетъ непрерывное сохраненіе цѣнности во всѣхъ превращеніяхъ конкретныхъ формъ. Быть можетъ будетъ необходимо въ виду этого установить различіе между потенціальной и актуальной цѣнностью, подобно тому какъ различаютъ потенціальную и актуальную энергію, и наше первое различеніе столь же отчетливо и по существу своему

законно, какъ и второе. — Сохраненіе цѣнности во всѣхъ превращеніяхъ формъ и несмотря на разницу между возможностью и дѣйствительностью является все же лишь минимумомъ. Въ самомъ дѣлѣ, не подлежитъ сомнѣнію, что простого *сохраненія* цѣнности еще не достаточно и что въ сущности понятіе это заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе, такъ какъ цѣнность сохраняется лишь путемъ нарастанія; простое повтореніе мало-по-малу стираетъ цѣнность повторяемаго, въ то время какъ съ другой стороны всякое измѣненіе цѣнно лишь постольку, поскольку оно увеличиваетъ уже имѣющуюся цѣнность. Что непрерывное возрастаніе цѣнности не противорѣчитъ сохраненію энергіи, не требуетъ ближайшаго доказательства: возрастаніе цѣнности, вообще говоря, предполагаетъ лишь новое и болѣе совершенное примѣненіе энергіи, а отнюдь не возрастаніе ея. Ради большей ясности я ограничиваю свое изслѣдованіе простымъ сохраненіемъ цѣнности. вмѣстѣ съ тѣмъ мы увидимъ, что и религіозное сознаніе не выходитъ, строго говоря, за предѣлы этихъ рамокъ. Сохраненіе цѣнности доставитъ намъ немало трудностей и задачъ, даже въ томъ случаѣ, если мы не будемъ изслѣдовать всѣхъ послѣдствій, неизбежно вытекающихъ изъ того факта, что цѣнность можетъ сохраняться лишь возрастая. Но мы не должны, конечно, забывать, что такой рядъ послѣдствій имѣется. — Наконецъ, разъ мы изслѣдуемъ законъ сохраненія цѣнности, то, быть можетъ, намъ необходимо предусмотрѣть еще одинъ вопросъ: о какой именно цѣнности въ качественномъ и количественномъ отношеніи идетъ здѣсь рѣчь? Такая проблема будетъ занимать меня лишь постольку, поскольку различіе между отдѣльными религіями и отдѣльными религіозными точками зрѣнія въ существенныхъ чертахъ покоится на тѣхъ различныхъ отвѣтахъ, которые онѣ дадутъ на поставленный здѣсь вопросъ. Само собою понятно, что принципъ сохраненія цѣнности можетъ быть принятъ, каковы бы ни были эти отвѣты. Гипотеза, что сохраненіе цѣнности составляетъ основу всякой религіи, ни мало не колеблется тѣмъ фактомъ, что различныя религіи и различныя религіозныя точки зрѣнія сильно отступаютъ другъ отъ друга въ опредѣленіи содержанія и объема той цѣнности, въ сохраненіе которой онѣ вѣруютъ.

Цѣнностью мы называемъ способность вещи или непосредственно удовлетворять какую-либо потребность или доставить *средство* такого удовлетворенія. Цѣнность можетъ быть, такимъ образомъ, непосредственною или посредственной. Непосредственную цѣнность мы стараемся удерживать, если она дана, и создать если она не дана. Мы ставимъ ее такимъ образомъ своею цѣлью. И обратно, тотъ фактъ, что мы ставимъ что-либо нашею цѣлью, предполагаетъ, что мы знаемъ изъ опыта или гипотетически приписываемъ объекту нашихъ стремленій известную непосредственную цѣнность. Посредственную цѣнность имѣетъ то, что служить къ достиженію цѣли, т. е. непосредственной цѣнности. Нѣтъ надобности, чтобы посредственная цѣнность была непременно потенциальной непосредственной цѣнностью. Средство, служащее для достиженія чего-либо, имѣющаго непосредственную цѣнность, само приобретаетъ въ нашихъ глазахъ цѣнность, хотя бы эта послѣдняя была только производной. Между посредственной и непосредственной цѣнностью имѣютъ мѣсто всѣ возможные переходы, при чемъ благодаря передвиженію мотивовъ первая зачастую переходитъ въ другую, такъ что въ известный моментъ приобретаетъ цѣнность, какъ цѣль, то, что раньше мы цѣнили только какъ средство. Потенциальная цѣнность съ другой стороны означаетъ часто лишь возможность, что данная вещь приобрететъ цѣнность какъ средство, т. е. возможность посредственной цѣнности. — Какія цѣнности съ различныхъ точекъ зрѣнія воспринимаются, а потому и признаются, какъ таковыя, — это зависитъ отъ различнаго характера этихъ точекъ зрѣнія. Природа каждаго существа опредѣляетъ его потребности, а потребности опредѣляютъ, что для него цѣнно. Религіозная аксіома показываетъ такимъ образомъ, что характеръ каждой религіи неизбѣжно долженъ опредѣляться природою и потребностью поклоняющихся ей людей. Нѣтъ возможности вѣрить въ сохраненіе такой цѣнности, которая хотя бы сколько-нибудь не была известна намъ изъ собственнаго опыта.

Философіи *Канта* обязаны мы самостоятельной постановкой проблемы цѣнности на ряду съ проблемой познанія. Онъ научилъ насъ отличать оцѣнку отъ объясненія³). Различіе

это не можетъ однако достигнуть размѣровъ полной противоположности. Въ самомъ дѣлѣ, вопросы о томъ, способно ли что-либо приобрести для насъ цѣнность, и можемъ ли мы поставить передъ собою какую-либо цѣнность, какъ осуществимую цѣль, — всѣ эти вопросы рѣшаются согласно законамъ и силамъ бытія. Поэтому религіозную проблему нельзя вполне отдѣлить отъ остальныхъ философскихъ проблемъ, хотя ее и удобнѣе разсматривать самостоятельно. Необходимо замѣтить, наконецъ, что религіозная проблема въ самой постановкѣ своей во многомъ аналогична другимъ философскимъ проблемамъ. Основная философская проблема касается непрерывности бытія вообще въ его отношеніи къ специальнымъ и индивидуальнымъ формамъ бытія. Но если гипотеза, формулирующая законъ сохраненія цѣнности, какъ религіозную аксіому, дѣйствительно обоснована, то религіозная проблема касается также лишь непрерывности бытія, разсматриваемаго подъ специальнымъ угломъ зрѣнія, и, слѣдовательно, включается въ основную проблему философіи, какъ ея специальная форма⁴).

Гносеологическая философія религіи.

А. Понимніе.

Ihm ziemt's, die welt im Innern
zu bewegen.

Теме.

4) Выставленному мною предположенію, что зерно религіи составляет вѣра въ сохраненіе цѣнности, повидимому, противорѣчить та крупная роль, которую теоретическіе мотивы сыграли въ развитіи религіозныхъ представленій и до сихъ поръ еще играютъ у многихъ людей. Впрочемъ, я уже замѣтилъ, что въ классическій періодъ религіи, составляя все для чело- вѣка, удовлетворяетъ также и его стремленіе къ познанію, т. е. даетъ ему средства и формы для объясненія и понима- нія бытія. Въ классическіе періоды религіи не существуетъ еще самостоятельнаго стремленія къ познанію, не существуютъ, конечно, и тѣ особенныя средства и формы, которыя служатъ къ его удовлетворенію. Раздѣленіе между знаніемъ и вѣрой, между пониманіемъ и оцѣнкой, выступаетъ лишь въ крити- ческую эпоху, т. е. въ такое время, когда религія уже стала проблемой. Различіе это начинаетъ проникать въ сознаніе лю- дей лишь послѣ многократныхъ непримиримыхъ столкновеній между наукой и религіей. Только послѣ упорнаго сопротивле- нія представители религіи примиряются съ мыслию, что дать научное пониманіе міра—не дѣло религіи. Что естественнымъ наукамъ мы должны учиться не изъ библіи—это въ настоящее время повторяютъ всѣ теологи, но съ этою мыслию никто не хотѣлъ согласиться, когда она впервые была высказана *Бруно, Гамилеемъ и Спинозой*. Преслѣдованіе еретиковъ должно было свершить теченіе свое, и лишь тогда всѣ убѣдились въ

справедливости того, что говорили еретики. Въ другихъ обла- стяхъ повторяется тотъ же самый споръ; въ настоящее время эту борьбу принуждена выдерживать самостоятельная наука о духѣ.

Каждая великая религія выступаетъ въ исторіи съ извѣ- стнымъ міросозерцаніемъ, въ которомъ она объединяетъ опре- дѣленнымъ образомъ весь кругъ представленій своего вѣка. Христіанство, напримѣръ, въ теченіе первыхъ вѣковъ при-влекало къ себѣ многихъ послѣдователей между прочимъ и познавательнымъ содержаніемъ проповѣдуемыхъ имъ идей. Такъ *Таціанъ* перешелъ въ христіанство потому, что эта „философія варваровъ“, какъ онъ его называлъ, объяснила ему то, чего онъ раньше не могъ понять: „происхожденіе міра“. Старые апологеты стояли вообще на той точкѣ зрѣнія, что христіанство даетъ наилучшее разрѣшеніе всѣмъ загадкамъ мышленія. Если Платонъ и другіе греческіе философы намѣ- чали, повидимому, аналогичныя же рѣшенія, то по мнѣнію *Юстина Мартира* это объясняется или вліяніемъ израиль- скихъ пророковъ, или тѣмъ, что „Слово“ (*λόγος*), прежде чѣмъ стать плотью, просвѣщало чело- вѣка, звуча въ душѣ его, какъ внутренній голосъ. По сравненію съ прежними религіями хри- стіанство — какъ и всякая высшая религія по сравненію съ низшими — выдѣляется своимъ до извѣстной степени раціо- нальнымъ характеромъ, отсутствіемъ сложности, тою возвы- шенной простотой, которая должна была неотразимо привле- кать къ себѣ большинство людей, знакомыхъ лишь съ болѣе ранними религіями съ ихъ пестрыми міеологіями. Поскольку міросозерцаніе библейскихъ авторовъ страдало неполнотой и пробѣлами, отцы церкви и схоластики дополняли его съ по- мощью греческой науки.

Какъ христіанство для западнаго чело- вѣчества, точно такъ же буддизмъ для чело- вѣчества восточнаго явился не только великой религіей, но и великимъ міросозерцаніемъ, идеи ко- торого носятъ извѣстный раціональный характеръ и не могутъ быть поняты безъ знанія предшествующаго развитія индійской мысли.

Когда заходитъ рѣчь о несогласимости религіознаго и науч-

наго пониманія бытія, обыкновенно особенно подчеркивается тотъ фактъ, что наука — особенно астрономія, геологія и біологія — привела къ результатамъ, противорѣчающимъ традиціоннымъ ученіямъ религіи. Новѣйшіе апологеты тратятъ значительную часть своихъ усилій на доказательство, что традиціонныя религіозныя представленія могутъ быть согласованы со всѣми дѣйствительно прочно установленными результатами научнаго изслѣдованія. По отношенію къ современной естественной наукѣ прибѣгаютъ съ большимъ или меньшимъ успѣхомъ — и съ большимъ или меньшимъ вкусомъ — къ тому же самому процессу приспособленія, который еще античныя апологеты примѣняли къ греческой наукѣ.

Впрочемъ для освѣщенія религіозной проблемы въ цѣломъ вся эта дискуссія имѣетъ ничтожный интересъ; она интересна лишь какъ характерный примѣръ тѣхъ приспособленій, которыя жизнь религіозныхъ представленій, какъ и все живое, испытываетъ или стремится испытывать при новыхъ жизненныхъ услівіяхъ. Для насъ важно лишь то, что здѣсь противопоставляются другъ другу два совершенно различные вида или типа „пониманія“. Существуетъ два вида мышленія и объясненія событій, — два вида, настолько различные между собою, что, начавъ съ одного, трудно найти ту точку, гдѣ было бы допустимо и просто возможно перейти въ другой. Психическія состоянія въ первомъ и второмъ случаѣ настолько не сходны, что самое слово „пониманіе“ въ примѣненіи къ нимъ имѣетъ два совершенно различные смысла. Возьмемъ примѣръ. Внезапная буря, сопровождаемая высокимъ приливомъ, погубила многихъ рыбаковъ, пустившихся въ открытое море. Съ естественно-научной точки зрѣнія это событіе *объясняется* состояніемъ воздуха и моря въ теченіе предшествовавшихъ дней. Надробное слово при похоронахъ потерпѣвшихъ *объясняетъ* происшествіе тѣмъ, что Богъ желалъ дать оставшимся въ живыхъ знаменіе, чтобы они обратились на путь истинный⁵⁾. Въ какомъ же пунктѣ въ ряду естественныхъ причинъ мыслимо это божественное вмѣшательство? Естественныя причины образуютъ неразрывный рядъ, изъ котораго ни одинъ членъ не можетъ быть удаленъ. Остается лишь сдѣлать

выборъ между тѣмъ и другимъ способомъ „пониманія.“ Первый видъ пониманія сводится къ тому, чтобы образовывать возможно тѣсныя сплоченные ряды членовъ, изъ которыхъ каждый въ отдѣльности можетъ быть указанъ въ опытѣ. Чѣмъ тѣснѣе связаны между собою состоянія воздуха и моря въ моментъ катастрофы съ ихъ состояніями въ теченіе предшествующихъ дней, тѣмъ болѣе — гласитъ первый типъ пониманія — понятна намъ катастрофа. Согласно другому типу катастрофа становится намъ понятной благодаря той цѣнности, которую она пріобрѣтаетъ, влияя на душу потерпѣвшихъ, причемъ цѣнность эта разсматривается, какъ членъ цѣлесообразнаго ряда, какъ цѣль божественнаго вмѣшательства.

Научный типъ пониманія развился въ ясныя и плодотворныя формы мышленія главнымъ образомъ въ теченіе трехъ послѣднихъ столѣтій. Религіозной оцѣнки онъ не исключаетъ, но исключаетъ смѣшеніе этой оцѣнки съ объясненіемъ въ строгомъ смыслѣ слова. Изслѣдовать предпосылки и формы мышленія, являющіяся основой научнаго познанія, составляетъ задачу философской теоріи познанія; сопоставленіе этихъ предпосылокъ и формъ мышленія съ основами религіознаго „пониманія“ представитъ крупный интересъ съ точки зрѣнія философіи религіи. Оно позволитъ намъ разрѣшить вопросъ, въ какой мѣрѣ религія и въ будущемъ сохранить свое познавательное значеніе, въ какой мѣрѣ способна она и въ дальнѣйшемъ удовлетворять наше стремленіе къ познанію.

а) Причинное объясненіе.

5. Понимать — это значитъ сводить до сихъ поръ незнакомое къ знакомому. Понять данный фактъ не всегда означаетъ указать его причины; можно понимать, *что такое* данный фактъ, не понимая, *почему* онъ именно таковъ, каковъ онъ есть, не понимая даже, почему онъ вообще существуетъ. Да и самое пониманіе, почему нѣчто именно таково, каково оно есть, можетъ имѣть различныя формы.

Пониманіе можетъ означать просто признаніе въ новомъ воспріятіи уже извѣстнаго намъ стараго (*Wiedererkennen* —

Perzeption). Я понимаю языкъ, если мнѣ знакомы свойственныя ему сочетанія звуковъ, такъ что я связываю съ послѣдними надлежащій смыслъ. Я понимаю, что это бѣлѣется за кустомъ, если я уяснилъ себѣ, что это освѣщенная луною полоса тумана. Я понимаю предложеніе, если я устанавливаю между подлежащимъ и сказуемымъ ту же самую связь, которую имѣлъ въ виду произнесшій или написавшій это предложеніе. — Во всѣхъ этихъ примѣрахъ пониманіе покоится на открытіи тождества, *идентичности*.

Но для пониманія предложенія зачастую требуется нѣчто большее. Если я понимаю, какой смыслъ имѣетъ отдѣльное предложеніе, я еще не понимаю, какимъ образомъ оно было составлено. Пониманіе въ послѣднемъ смыслѣ имѣтъ мѣсто лишь тогда, когда я могу свести данное предложеніе къ ряду другихъ, пока наконецъ я не приду къ такому предложенію, которое уже заранѣе мнѣ было извѣстно, какъ нѣчто прочно установленное. Здѣсь пониманіе равносильно *обоснованію*. Предложенія „А есть С“ я не понимаю (въ этомъ послѣднемъ смыслѣ слова) до тѣхъ поръ, пока не увижу, какимъ образомъ оно вытекаетъ изъ „А=В“ и „В=С“. Такое пониманіе покоится на *логической рациональности*.

Любое событіе психическаго или матеріальнаго міра я понимаю (въ первомъ смыслѣ слова), если я знаю, что случилось. Я понимаю его далѣе (во второмъ смыслѣ), если я знаю, почему я допускаю, что оно случилось. Но здѣсь открывается возможность еще третьяго вида пониманія. Понять событіе — можетъ значить вывести его изъ болѣе раннихъ событій, такъ чтобы наступленіе его явилось слѣдствіемъ наступленія этихъ послѣднихъ, Здѣсь пониманіе означаетъ *причинное* объясненіе и состоитъ въ открытіи причинной зависимости.

Идентичность, логическая рациональность и причинность родственны между собою. — Логическая рациональность, соотношенія между основаніемъ (посылкой) и слѣдствіемъ (заключеніемъ), предполагаетъ идентичность. Предложеніе „А есть С“, собственно говоря, уже заключено въ предложеніяхъ „А есть В“ и „В есть С“ и является въ сущности лишь инымъ выраженіемъ содержанія обоихъ этихъ предложеній, выраженіемъ, къ

которому мы приходимъ, замѣщая В въ первомъ предложеніи предикатомъ В (С) изъ второго предложенія; на это мы очевидно имѣемъ право, если оба В дѣйствительно идентичны. Заключение получается путемъ комбинаціи посылокъ. Причинность въ свою очередь предполагаетъ логическую рациональность. Отношеніе причины и дѣйствія аналогично отношенію основанія и слѣдствія. Два событія находятся въ причинной зависимости другъ отъ друга, когда они не только слѣдуютъ другъ за другомъ во времени, но на ряду съ этимъ предшествующее относится къ послѣдующему, какъ основаніе къ слѣдствію. Причинность заключаетъ въ себѣ логическую рациональность и кромѣ того еще предпосылку, что совершилось измѣненіе, т. е. переходъ во времени одного событія въ другое. Дѣйствіе въ извѣстномъ смыслѣ включено въ причинѣ, и все же оно есть нѣчто большее, чѣмъ чисто логическое превращеніе послѣдней въ другую форму. При переходѣ отъ причины къ дѣйствію не только наша мысль переходитъ отъ одной формы къ другой, но и въ дѣйствительности совершается этотъ процессъ перехода. Великій вопросъ состоитъ именно въ томъ, всѣ ли отношенія дѣйствительныхъ событій между собою суть причинныя отношенія.

Если признано, что каждое событіе имѣетъ свою причину — основное положеніе причинности, — то тѣмъ самымъ установленъ принципъ, что все бытіе можетъ быть понято въ третьемъ смыслѣ слова. Положеніе это никогда не можетъ стать болѣе чѣмъ простою гипотезой, такъ какъ мы никогда не будемъ въ состояніи понять все, указать причины всѣхъ событій. Но оно является въ то же время предпосылкой, съ которой мы невольно приступаемъ къ каждому событію, привлекающему къ себѣ наше вниманіе, и во всякомъ случаѣ такая предпосылка заставляетъ насъ при наступленіи каждаго новаго событія дѣлать обзоръ всѣхъ ему предшествовавшихъ.

Мы можемъ совершенно оставить въ сторонѣ вопросъ о происхожденіи и обоснованіи принципа причинности: различные, уклоняющіеся другъ отъ друга взгляды, возможные здѣсь, не имѣютъ значенія съ точки зрѣнія философіи религіи.

Исходитъ ли этотъ принципъ изъ привычки, или изъ вну-

тренней необходимости нашей природы, во всякомъ случаѣ потребность находить причины въ большей или меньшей степени свойственна каждому человѣку, и религіозное міросозерцаніе доказываетъ это съ не меньшей очевидностью, чѣмъ научное. Да, религіозныя представленія какъ разъ потому и представляютъ особенный гносеологическій интересъ, что они показываютъ, насколько глубоко заложена въ человѣческой природѣ потребность находить причины; потребность эта проявляется даже тамъ, гдѣ нѣтъ еще и рѣчи о самостоятельномъ научномъ интересѣ. Противорѣчіе между религіей и наукой обнаруживается лишь тогда, когда особенное вниманіе начинаютъ обращать на отличительныя особенности тѣхъ причинъ, которыя признаются за истинныя, дѣйствительныя причины (*vera causae*). *Какъ религіозное, такъ и научное пониманіе есть сведеніе незнакомаго къ знакомому; различіе состоитъ лишь въ томъ, что принимается за это знакомое.*

Научное объясненіе требуетъ, чтобы причина какого-либо событія была указана въ другихъ событіяхъ, которыя такъ же, какъ и событіе, подлежащее объясненію, должны быть даны въ опытѣ. Истолковать рядъ событій въ этомъ смыслѣ, значитъ, слѣдовательно, найти возможно большее число отдѣльныхъ членовъ ряда и установить возможно болѣе тѣсную связь между ними. Здѣсь природа истолковывается самою же природой, подобно тому какъ отдѣльное мѣсто книги истолковывается путемъ сопоставленія его съ другими мѣстами той же книги. Религіозное пониманіе не требуетъ, чтобы причина соединялась непрерывною связью съ дѣйствіемъ, и чтобы она точно такъ же, какъ и подлежащее объясненію событіе, была дана въ опытѣ. Религіозное объясненіе изслѣдуетъ свои причины не тѣмъ *критическимъ* способомъ, который составляетъ достояніе науки. Оно объясняетъ природу не самою природою; его причина есть нѣчто отличное отъ природы, стоящее внѣ ея и сообщающее ей извнѣ свой толчекъ. Въ такой формѣ религіозное пониманіе чаще всего выступаетъ во всемірной исторіи; насколько дѣйствительно необходимо, чтобы оно всегда являлось именно въ этой формѣ и слѣдовательно въ рѣшительномъ противорѣчій съ научнымъ пониманіемъ,—этимъ вопросомъ мы займемся впо-

слѣдствіи. Въ противоположность этому религіозному пониманію та специальная форма причинности, которая господствуетъ въ опытной наукѣ—какъ въ психической, такъ и матерьяльной области—можетъ быть названа *принципомъ естественныхъ причинъ*. Гдѣ этотъ послѣдній не удастся примѣнить, для насъ все является непонятнымъ, поскольку научный типъ пониманія и соотвѣтствующій ему интеллектуальный складъ достигъ въ насъ господства.

6. На чемъ же основывается принципъ естественныхъ причинъ?—Можно указать цѣлый рядъ оснований, почему принципъ этотъ выработался, почему онъ становится все болѣе и болѣе рѣшающимъ во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда человѣческое сознаніе противопоставляетъ себя внѣшнимъ событіямъ, желая понять ихъ.

Не достаточно измыслить причинное объясненіе. Необходимо доказать еще, что объясненіе это подтверждается опытомъ. Такое подтвержденіе (*verificatio*) мы получаемъ, когда убѣждаемся, что съ повтореніемъ прежнихъ условій повторяется и прежнее событіе. Очевидно, что подтвержденіе этого рода возможно лишь въ томъ случаѣ, если причина сама есть событіе, имѣющее мѣсто въ несомнѣнномъ опытѣ. Если, напримѣръ, вышеприведенное объясненіе бури и приливъ (§ 4) правильно, то событія эти должны наступить снова, разъ даны тѣ же самыя условія относительно состоянія воздуха и моря,—весь процессъ здѣсь, слѣдовательно, можетъ быть демонстрированъ. Наоборотъ, выводить событія изъ намѣреній божества—не значитъ давать имъ научное объясненіе, такъ какъ въ данномъ случаѣ нѣтъ возможности обнаружить, что такія намѣренія дѣйствительно имѣли мѣсто, и потому объясненіе не можетъ быть провѣрено. Именно по этимъ соображеніямъ, а вовсе не изъ отрицательнаго отношенія къ религіи, *Галилей*, *Бэконъ* и *Декартъ* объявили такъ называемыя финальныя причины (*causae finales*) ненаучными.

Кромѣ того, только принципъ естественныхъ причинъ въ состояніи удовлетворить потребность въ специальномъ объясненіи отдѣльныхъ опредѣленныхъ событій. Такъ *Галилей* показалъ, что въ спорѣ относительно различныхъ астрономическихъ гипотезъ

тезъ было бы бесполезно апеллировать къ божественному вмѣшательству, такъ какъ для всемогущаго Бога одинаково легко заставить солнце вертѣться вокругъ земли или землю вокругъ солнца. Эта причина не можетъ, слѣдовательно, помочь намъ сдѣлать выборъ между различными гипотезами. Она есть ключъ, отпирающій всѣ замки; но наука ищетъ не такого универсальнаго ключа; задача науки изслѣдовать отличительныя особенности различныхъ замковъ, и потому она требуетъ отдѣльнаго ключа къ каждому замку. Если бы можно было удовлетвориться универсальнымъ ключемъ, разнообразіе замковъ утратило бы для насъ всякое значеніе, и самый фактъ этого разнообразія превратился бы въ неразрѣшимую проблему. Ссылка на волю Божію не даетъ научнаго пониманія; наоборотъ, рассматриваемая съ научной точки зрѣнія, она равносильна признанію, что данное событіе непонятно.

Далѣе. Въ сомнительныхъ случаяхъ мы имѣемъ лишь одинъ критерій, чтобы отличить фантазію отъ дѣйствительности; критеріемъ этимъ служитъ прочная нерасторжимая связь между даннымъ явленіемъ и всѣмъ остальнымъ нашимъ опытомъ. Чѣмъ болѣе оторваннымъ отъ остальнаго опыта представляется данное явленіе, чѣмъ труднѣе переходы между отдѣльными членами ряда событій, чѣмъ разнороднѣе эти члены, тѣмъ менѣе увѣрены мы въ дѣйствительности стоящаго передъ нами объекта. Поэтому въ сомнительныхъ случаяхъ мы постоянно ищемъ въ опытѣ промежуточныхъ звеньевъ, пока намъ не удастся установить непрерывную и нерасторжимую связь. Ясно, что примѣненіе этого критерія реальности совпадаетъ съ примѣненіемъ принципа естественныхъ причинъ.

Наиболѣе глубокое обоснованіе принципа естественныхъ причинъ я вижу въ потребности, заложенной въ самой природѣ нашего сознанія: рассматривать все какъ *непрерывное*, потребности, проявляющейся уже во всеобщей склонности отыскивать причины. Наше сознаніе невольно стремится сплачивать и удерживать свои элементы, сохраняя единство съ самимъ собою даже въ тѣхъ случаяхъ, когда ему приходится встрѣчаться съ новымъ содержаніемъ. Новому содержанію оно пытается тогда придать такія формы, такъ видоизмѣнить и преобразовать его,

чтобы новое оказалось лишь новою формою стараго. Благодаря этому намъ удастся, несмотря на измѣнившееся содержаніе, узнать въ новомъ состояніи сознанія наше прежнее я, и это единство индивидуальной жизни отражается въ созданной такимъ образомъ непрерывности. Задача познанія сильно напоминаетъ здѣсь задачу развитія характера. О характерѣ—въ утвердительномъ смыслѣ—мы говоримъ лишь тамъ, гдѣ всѣ жизненные стремленія подчиняются единству и непрерывности, гдѣ нѣтъ постоянныхъ прыжковъ во что-то новое. По аналогіи съ этимъ и познаніе стремится установить возможно большее единство и непрерывность, представить новое, какъ превращеніе и продолженіе стараго, и лишь тамъ, гдѣ это удастся, достигается полное усвоеніе и полное пониманіе. Принципъ естественныхъ причинъ, приводящій къ построенію возможно болѣе длинныхъ и непрерывныхъ рядовъ, отнюдь не является поэтому случайностью, но стоитъ въ тѣснѣйшей связи съ самой сущностью личности. Рассматривать личность и науку, какъ рѣзкія противоположности, неправильно. Научная работа есть дѣло личности; и чѣмъ лучше эта работа удастся, тѣмъ сильнѣе причинное объясненіе приближается къ логическому обоснованію и, въ концѣ концовъ, къ установленію тождества.

Различія бытія сведены къ возможно меньшему количеству, если мы въ состояніи окинуть великія части вселенной *однимъ* взглядомъ, „подъ угломъ зрѣнія вѣчности“.

7. Религіозное пониманіе—въ тѣхъ мифологическихъ и догматическихъ формахъ, въ которыхъ оно чаще всего выступаетъ въ исторіи—также сводитъ незнакомое къ знакомому. Но этимъ знакомымъ является, въ данномъ случаѣ, воля одного или нѣсколькихъ личныхъ существъ. Религіозное сознаніе признаетъ за извѣстное цѣль божественной воли и въ событіяхъ видитъ проявленіе этой воли. Его задача состоитъ не въ нахожденіи внутренней связи между событіями, но въ томъ, чтобы всѣ событія (во всей природѣ или въ отдѣльной области) рассматривать, какъ проявленіе одной и той же силы. Оно ставитъ себя въ центръ, по крайней мѣрѣ, вѣритъ, что находится въ центрѣ, и отсюда окидываетъ взглядомъ весь кругъ бытія.

Трудность, на которую наталкивается здѣсь религіозное

міросозерцаніє, состоитъ въ томъ, что радіусъ этого круга неизвѣстенъ. Изъ одного и того же центра можно описать много различныхъ круговъ. Именно поэтому въ дѣлѣ пониманія отдѣльныхъ событій оказывается беспомощнымъ всякій „центрической“ способъ разсмотрѣнія — замѣтимъ, что этотъ послѣдній типъ мышленія покоится не только на религіозныхъ предпосылкахъ, но составляетъ также отличительную черту многихъ спекулятивно-философскихъ построений. Теологическая или спекулятивная теорія познанія такимъ образомъ неосуществима. Нѣтъ даже сколько нибудь серьезныхъ попытокъ построить ее, и намъ приходится держаться той теоріи познанія, которая была создана эмпирической и критической философійю, исходя изъ исторіи опытныхъ наукъ.

Оставаясь при нашемъ сравненіи съ центромъ и кругомъ, мы можемъ сказать, что научное объясненіе стремится найти такую связь между отдѣльными событиями вселенной, чтобы всѣ они въ совокупности представились нашему познанію одной непрерывной кривой. Какую именно кривую они образуютъ, — вотъ великій вопросъ. Нѣтъ возможности сказать априори, что это непременно кругъ, быть можетъ, это эллипсисъ, парабола или гипербола. Возможно, наконецъ, что мы имѣемъ здѣсь вовсе не кривую, а прямую. Найти центръ при этихъ различныхъ условіяхъ не всегда одинаково легко. Но никто, конечно, не имѣетъ права оспаривать, что центръ вообще существуетъ. Если бы оказалось, что кривая наша — эллипсисъ, у котораго два центра (фокуса), то дѣйствующій принципъ могъ бы имѣть своимъ отправнымъ пунктомъ одинъ изъ нихъ. И даже въ томъ случаѣ, если бы рядъ событій представился нашему познанію прямою, вѣра въ существованіе центра отнюдь не сдѣлалась бы невозможной; вѣдь прямую мы можемъ разсматривать, какъ часть круга, описаннаго бесконечно большимъ радіусомъ.

Такимъ образомъ, при всемъ принципиальномъ различіи между религіознымъ и научнымъ познаніемъ, сохраняется возможность ихъ совпаденія и сліянія. Такая гармонія предполагаетъ два условія: во-первыхъ, религія въ своемъ стремленіи опредѣлить отдѣльную точку кривой бытія, исходя изъ центра, не должна вступать въ конфликтъ или противорѣчіе съ пра-

вомъ науки опредѣлять ту же точку путемъ соотношенія ея съ другими точками кривой; и во-вторыхъ, наука съ своей стороны не должна считать проблему бытія рѣшенной окончательно, разъ найдено положеніе однѣхъ точекъ по отношенію къ другимъ. Опытъ показываетъ, что центрической и периферической типъ мышленія часто приходятъ во взаимное столкновеніе, и не только потому, что одинъ изъ нихъ отрицаетъ право на существованіе за другимъ, но также и потому, что они приходятъ къ различнымъ результатамъ. То опредѣленіе одной точки въ ряду явленій, которое религія считаетъ возможнымъ найти, отправляясь отъ центра съ своимъ неизвѣстнымъ радіусомъ, не всегда согласуется съ тѣмъ опредѣленіемъ, которое даетъ наука, связывая данную точку съ другими точками ряда; наоборотъ, то опредѣленіе центра, которое даетъ наука на основаніи эмпирическаго характера кривой, не всегда согласуется съ опредѣленіемъ центра, изъ котораго исходитъ религія. Имѣется такимъ образомъ не только возможность гармоніи, но и постоянная возможность столкновеній. Трудно поэтому представить себѣ, чтобы религія и наука сумѣли прочно размежевать свои области, чтобы религія спокойно продолжала описывать круги изъ своего центра, не заботясь о томъ, какъ наука формулируетъ найденную ею связь между точками, — чтобы наука, въ свою очередь, двигалась лишь по поверхности бытія, не думая о существованіи возможнаго центра, о томъ, что центръ этотъ, быть можетъ, тотъ же самый, какъ и предположенный религіей. Какъ наука, такъ и религія находятся въ процессѣ непрерывнаго развитія. Религіозный центръ не лежитъ всегда въ одной и той же точкѣ. Различные центры борются между собою и вытѣсняютъ другъ друга, причемъ въ различныхъ опредѣленіяхъ центра все большую и большую роль начинаютъ играть различные точки зрѣнія и результаты научнаго изслѣдованія. Право и значеніе научнаго пониманія признается все болѣе и болѣе широко, несмотря на постоянное сопротивленіе и недовѣріе со стороны религіи, не говоря уже о томъ, что признаніе это до сихъ поръ не распространяется на все совершающееся въ мірѣ. Не подлежитъ также сомнѣнію, что, опредѣливъ достаточное число точекъ кривой бытія, люди будутъ въ состояніи рѣшить,

въ какой области слѣдуетъ искать центра, и вѣра въ центричность всего сущаго будетъ такимъ образомъ медленно, но неуклонно подпадать подъ вліяніе опытной науки. Съ другой стороны, религія оказала огромное вліяніе на развитіе науки, она въ состояніи сохранить это вліяніе и въ будущемъ, обостряя великія конечныя проблемы, пребывая въ увѣренности, что есть центръ, и что высшая, идеальная задача мышленія—все равно разрѣшима она практически или нѣтъ—сводится къ отысканію того центра.

Но, къ сожалѣнію, даже тотъ образъ, которымъ я воспользовался, слишкомъ идеаленъ. Въ дѣйствительности религія и наука не относятся между собою, какъ центръ и периферія. Въ противномъ случаѣ онѣ лучше понимали бы другъ друга и въ существенныхъ чертахъ охватывались бы одной обобщающей концепціей. На самомъ дѣлѣ, пока что, каждая изъ нихъ говоритъ на своемъ собственномъ языкѣ. Понятіе причинности у нихъ не одно и то же, неодинаково, слѣдовательно, и понятіе объясненія, пониманія. Трудно въ виду этого связать какой-либо опредѣленный смыслъ съ утвержденіемъ, что религія въ состояніи разрѣшить ту загадку, которую наука разрѣшить не въ силахъ. Въ самомъ дѣлѣ, если подъ „причиной“ и объясненіемъ онѣ понимаютъ не одно и то же, то и подъ словомъ „загадка“ или „проблема“ онѣ должны разумѣть различныя вещи. Постановка вопросовъ у нихъ иная, а слѣдовательно ихъ не могутъ удовлетворить тѣ же самыя рѣшенія. Поэтому споръ между наукой и религіей и возникновеніе самой религіозной проблемы обуславливается не столько тѣми результатами, къ которымъ приходитъ или пришло научное изслѣдованіе, сколько всѣмъ кругомъ идей, всѣмъ интеллектуальнымъ складомъ, создаваемымъ точной наукой въ тѣхъ, кто развивается подъ ея вліяніемъ. Теперь люди спрашиваютъ иначе, чѣмъ прежде; у нихъ иныя проблемы. Эта перемѣна въ постановкѣ проблемъ находитъ себѣ выраженіе въ принципѣ естественныхъ причинъ. Расширяясь, она захватываетъ все болѣе и болѣе отдаленные горизонты, и значеніе ея выше, чѣмъ то количественно большее познаніе природы, которымъ мы обладаемъ, по сравненію съ прежнимъ временемъ. Возникли новыя духовныя

потребности, онѣ ищутъ себѣ удовлетворенія и находятъ его уже не въ тѣхъ традиціонныхъ формахъ мышленія, которыя съ точки зрѣнія прежнихъ поколѣній разрѣшали всѣ возможныя для человѣческаго духа проблемы.

8. Когда научный типъ пониманія завоевалъ уже достаточно широкую область, но все еще не допускается въ нѣкоторые избранные уголки, гдѣ религіозное пониманіе продолжаетъ претендовать на полновластное господство, въ такой періодъ возникаетъ противорѣчивое понятіе, выражаемое словомъ „чудо“. Чудо предполагаетъ, что выработались оба типа мышленія, но что имѣютъ еще мѣсто прыжки отъ одного къ другому. Гдѣ не достигнута опредѣленная степень научнаго пониманія или научнаго знанія окружающихъ явленій, тамъ чудо есть только уклоненіе отъ привычнаго. Человѣкъ природы удивляется (т. е. констатируетъ чудо) всякій разъ, когда происходитъ что-либо имъ доселѣ невиданное или неслыханное. Но чудо въ собственномъ смыслѣ слова предполагаетъ извѣстное познаніе законовъ природы,—нарушенную непрерывность, правило, потерѣвшее исключеніе. Поэтому чудеса всегда количественно ограничены; являются они такъ часто, что сами становятся правиломъ,—и между ними тогда неизбежно возникаетъ непрерывная связь, а вмѣстѣ съ тѣмъ исчезаетъ и самое понятіе чуда.

Невозможность чуда нельзя доказать априори, если только самый принципъ естественныхъ причинъ не постулируется догматически. Рѣшающее значеніе имѣетъ здѣсь, однако, опять-таки постановка проблемы и интеллектуальный складъ человѣка.

Кто спрашиваетъ и ставитъ свои проблемы сообразно научному типу мышленія, для того никогда не возникаетъ чуда. Онъ можетъ констатировать нѣчто, чего онъ не въ состояніи объяснить, такъ какъ нельзя найти причины даннаго факта (въ томъ смыслѣ, въ какомъ онъ употребляетъ это слово) или, по крайней мѣрѣ, такая причина до сихъ поръ еще не найдена. Но онъ никогда не можетъ открыть, что естественной причины вообще не существуетъ. Религіозное сознаніе—не приписывая себѣ всевѣдѣнія—также не имѣетъ права утверждать, что данное событіе не можетъ быть объяснено сообразно зако-

намъ природы. Для того, чтобы быть увѣреннымъ, что нѣчто лежитъ внѣ законовъ природы, необходимо знать ихъ всѣ, равно какъ и всѣ возможныя спеціальныя ихъ примѣненія. Лишь при помощи откровенія возможно убѣдиться, что въ данномъ единичномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ чудомъ. Не откровеніе опирается на чудо,—наоборотъ, откровеніе рѣшаетъ, что такое чудо. Но такъ какъ само откровеніе является чудомъ, то только чудо можетъ указать намъ, что совершилось чудо. Вполнѣ послѣдовательно поэтому католическая церковь, рѣшающая, что есть истинное откровеніе, требуетъ также права рѣшать, что есть чудо и что нѣтъ. Ничто не можетъ разсматриваться какъ чудо, пока не получено надлежащей санкціи со стороны „апостолическаго и іерархическаго авторитета“⁶).

Въ тѣхъ случаяхъ, когда дѣло идетъ о чудѣ, очевидцами котораго мы сами не были, неволью возникаетъ еще одинъ вопросъ: достаточно ли точно переданъ отчетъ о чудѣ, является ли очевидецъ достаточно тонкимъ наблюдателемъ, что мы можемъ допустить скорѣе отклоненіе отъ законовъ природы, нежели ошибку передачи или наблюденія. Отчетъ, исходящій отъ наблюдателя, не обладающаго достаточнымъ знаніемъ естественныхъ процессовъ и законовъ природы, не имѣетъ никакого научнаго значенія.

Но даже въ тѣхъ случаяхъ, когда всѣ подобнаго рода сомнѣнія не имѣютъ мѣста и мы допускаемъ въ отдѣльномъ случаѣ чудо, т. е. отклоненіе отъ законномѣрнаго порядка природы, понятіе Божества, изъ котораго мы при этомъ исходимъ, получаетъ отпечатокъ нѣкотораго несовершенства. Чудо является какъ бы вынужденной поправкой мірозданія, искусственнымъ приѣмомъ, направленнымъ къ устраненію того или другаго недостатка въ естественномъ порядкѣ природы. Оказывается, что порядокъ природы былъ устроенъ не такъ, чтобы при помощи него достигались всѣ божественныя цѣли. Творцу приходится какъ бы преодолевать сопротивленіе имъ же самимъ созданной природы. Получается такое впечатлѣніе, какъ будто бы во главѣ мірозданія стояли двѣ силы,—одна, дѣйствующая въ теченіе обычнаго хода событій, другая, исправляющая въ отдѣльныхъ случаяхъ дѣло первой.—Не только съ научной, но

и съ религіозной точки зрѣнія понятіе чуда возбуждаетъ такимъ образомъ сомнѣнія. Это несовершенное, промежуточное понятіе, не принадлежащее, строго говоря, ни тому, ни другому типу мышленія. Правда, въ классической періодъ религіи, въ эпоху первичной гармоніи духа, чудо не представлялось человѣческому уму тѣмъ противорѣчивымъ понятіемъ, какимъ оно является намъ; тогда чудо дѣйствительно было опорой и доказательствомъ религіозныхъ истинъ, и естественно, что апологетика не можетъ не защищать чуда, какъ одну изъ основъ религіи. Но апологеты не могутъ также не видѣть, что въ наше время чудо скорѣе наталкиваетъ на сомнѣнія, нежели укрѣпляетъ вѣру; поэтому церковные авторитеты поступаютъ очень мудро, не слишкомъ то покровительствуя часто возрождающемуся стремленію находить въ окружающихъ явленіяхъ обиліе чудесъ. Чѣмъ меньше отношеніе между міромъ и Божествомъ представляется, какъ чисто внѣшнее, аналогичное отношенію между механикомъ и сдѣланными имъ часами, тѣмъ слабѣе потребность чловѣка въ чудѣ. Мировыя событія имѣютъ самую различную цѣнность и возбуждаютъ наше удивленіе въ самой различной степени; наиболѣе цѣнное для насъ не совершается ежедневно. И, несмотря на это, мы можемъ прекрасно примириться съ мыслью, что всѣ безъ исключенія событія подчинены одному великому закону. Въ рамкахъ послѣдняго находить себѣ мѣсто безчисленное множество фактовъ и загадокъ. Развѣ, въ самомъ дѣлѣ, высшая цѣнность не соединена съ принципомъ естественныхъ причинъ? Понятіе чуда вытекаетъ изъ отрицательнаго отвѣта на этотъ вопросъ. Но откуда берется право на такое отрицаніе,—не легко понять. Если нѣчто и имѣетъ высшую цѣнность, то это ничуть не препятствуетъ ему возникнуть исполнѣ естественнымъ путемъ. Понятіе чуда покоится на смѣшеніи оцѣнки и объясненія, смѣшеніи, которое, вообще говоря, внесло большую путаницу въ постановку религіозной проблемы.

Удивленіе есть начало мудрости—и для истиннаго философа оно является также ея завершеніемъ. Гдѣ же мы должны видѣть это завершеніе? Есть много пунктовъ въ нашемъ опытѣ, для которыхъ мы не въ состояніи найти полнаго объясненія, не

въ состояніи указать полной непрерывности отдѣльныхъ явленій. У изслѣдователей часто возникаетъ склонность допускать въ такихъ пунктахъ сверхъестественную причину, какъ единственно возможное объясненіе. Для *Ньютона* (и уже во всякомъ случаѣ для его ближайшихъ учениковъ) тяжесть была первичнымъ феноменомъ, который не можетъ быть выведенъ ни изъ какого другого феномена, но непосредственно приводитъ мысль къ творческому акту Бога. Въ новѣйшее время *Максуэлль* сталъ на ту же точку зрѣнія въ вопросѣ о неизмѣнности и неразложимости атомовъ. Нѣтъ недостатка въ такихъ феноменахъ, дойдя до которыхъ научное изслѣдованіе вынуждено прекратить попытки дальнѣйшаго объясненія. Сюда относятся—кромѣ явленій, выдвинутыхъ Ньютономъ и Максуэллемъ—направленіе и скорость движенія въ тотъ начальный моментъ, до котораго можетъ довести анализъ наше мышленіе,—фактическое распредѣленіе энергіи въ этотъ моментъ,—новыя свойства, возникающія въ результатъ химическаго соединенія,—органическая жизнь,—жизнь сознанія?). Исходя изъ принципа естественныхъ причинъ, познаніе въ такихъ пунктахъ можетъ закончить лишь вопросами и проблемами; что же касается дальнѣйшаго, то нѣтъ никакой необходимости и никакого основанія допускать отвѣты и объясненія, противорѣчащія собственному принципу изслѣдованія.

Нѣтъ ничего невѣроятнаго въ томъ, что отношеніе нашего познанія къ дѣйствительности ирраціонально. Возможно, что дѣйствительность представляетъ различія, которыя наше познаніе не въ состояніи свести къ тождеству и непрерывности; возможно, что имѣются качественныя различія, которыя нельзя превратить въ количественныя, индивидуальности, которыя нельзя представить себѣ, какъ вершинныя или узловыя точки непрерывныхъ процессовъ. Вѣдь познаніе есть часть всей дѣйствительности въ цѣломъ, и если бы мы допустили, что вся дѣйствительность намъ должна быть понятна, то это значило бы допустить, что цѣлое можетъ быть вполне точно представлено единственной своей частью; для такого допущенія мы врядъ ли имѣемъ априори достаточное право. Но если даже такое ирраціональное отношеніе дѣйствительно имѣетъ мѣсто,

такъ называемая сверхъестественная причина намъ все же ни мало не помогаетъ справиться съ затрудненіемъ: она также не осуществляетъ искомой непрерывности; наоборотъ, къ тѣмъ противорѣчіямъ, съ которыми нашему мышленію приходилось бороться раньше, она присоединяетъ новое различіе, новое еще болѣе непримиримое противорѣчіе между сверхъестественнымъ и естественнымъ способомъ воздѣйствія. Переходъ отъ науки къ религіи не уничтожаетъ ни одной загадки,—если только не дѣлаетъ ихъ еще больше, чѣмъ прежде!

Бытіе дано намъ какъ множественность явленій, соединенныхъ внутреннею связью, и такимъ образомъ носить на себѣ печать единства. Мы однако не въ состояніи вывести множественность изъ единства. Въ заключеніи не можетъ содержаться больше, чѣмъ въ послыкахъ; и разъ мы начали процессъ мышленія понятіемъ абсолютнаго единства, въ нашемъ распоряженіи нѣтъ никакой логической операціи, позволяющей получить отсюда множественность. Подобнымъ же образомъ обстоитъ дѣло съ множественностью бытія. Изъ множественности абсолютно изолированныхъ элѣментовъ нельзя вывести никакого единства. Но опытъ показываетъ намъ множественные элементы бытія не абсолютно изолированными и самостоятельными: чѣмъ ближе мы знакомимся съ ними, тѣмъ болѣе они представляются намъ связанными между собою, взаимно обусловленными и взаимно обусловливающими другъ друга. Единство и множественность, взятая въ отдѣльности, оказываются такимъ образомъ абстракціями; то, что намъ дѣйствительно дано, есть цѣлостность. Каждый единичный опытъ даетъ намъ лишь ограниченную цѣлостность, стоящую въ связи съ другими, ей подобными. Законченнаго понятія бытія, какъ абсолютной цѣлостности, мы не въ состояніи образовать, такъ какъ опытъ нашъ всегда несовершененъ.

Истинный первичный феноменъ, который, составляя условіе всякаго пониманія бытія, самъ поэтому не можетъ быть устранимъ—какъ бы ни обстоило дѣло съ упомянутыми выше не опредѣлимыми до сихъ поръ точками,—этотъ первичный феноменъ и есть не что иное, какъ внутренняя закономерная связь, сплачивающая міровой процессъ въ одно цѣлое. Мы можемъ съ болѣ-

шимъ основаніемъ видѣть центръ тяжести въ этомъ великомъ основномъ фактѣ, нежели въ тѣхъ препятствіяхъ, которыя встаютъ на пути послѣдовательнаго проведенія непрерывности. Этотъ фактъ выступаетъ вездѣ, гдѣ достигнуто научное пониманіе, онъ растетъ и ширится вмѣстѣ съ научнымъ пониманіемъ, такъ какъ составляетъ его собственную предпосылку. Мы неизбежно упираемся въ указанную предпосылку, разъ допускаемъ, что между отдѣльными вещами и событіями міра существуетъ взаимодѣйствіе, ибо изолированныя, ничѣмъ не связанныя между собою вещи не могутъ стоять другъ къ другу въ отношеніи взаимодѣйствія. Было бы несовмѣстимымъ противорѣчіемъ приписывать элементамъ бытія абсолютную самостоятельность и все же допускать реальность взаимодѣйствія. По закону взаимодѣйствія сущность каждаго элемента, тѣ измѣненія, которыя онъ производитъ, и тѣ измѣненія, которыя онъ претерпѣваетъ, опредѣляются отношеніемъ его къ другимъ элементамъ. Необходимо слѣдовательно принципъ единства, дѣлающій возможнымъ взаимодѣйствіе и закономерную зависимость⁸⁾.

Монизмъ (ученіе о единствѣ), который исходитъ, какъ изъ первичнаго феномена, изъ взаимодѣйствія и внутренней связи явлений и здѣсь открываетъ принципъ единства, съ гносеологической точки зрѣнія имѣетъ безусловныя преимущества передъ плюрализмомъ (ученіемъ о множественности), который въ болѣе или менѣе рѣшительной формѣ переноситъ центръ тяжести на единичные элементы или вещи міра и обнаруживаетъ тенденцію разсматривать эти послѣднія, каждую въ отдѣльности, какъ абсолютныя единства (атомы, монады, индивидуумы). Послѣдовательный плюрализмъ неизбежно приводитъ къ отрицанію внутренней зависимости и взаимодѣйствія или, по меньшей мѣрѣ, долженъ разсматривать ихъ, какъ нѣчто кажущееся, нереальное. И той и другой точкѣ зрѣнія приходится преодолевать свои препятствія, и полное разрушеніе проблемы о единствѣ и множественности суцгаго недостижимо. Всякая точка зрѣнія на бытіе—будетъ ли она продуктомъ обыденнаго или научнаго, религіознаго или философскаго сознанія—неизбѣжно приближается къ одной изъ только что изложенныхъ нами, при чемъ эти послѣднія образуютъ непримиримое противорѣчіе лишь въ своихъ

крайнихъ формахъ. Однако съ гносеологической точки зрѣнія, какъ уже сказано, единство должно быть выдвинуто на первый планъ, такъ какъ оно является предпосылкой всякаго пониманія,—всякаго тождества, логической рациональности или причинности. То, съ чѣмъ имѣетъ дѣло наше познаніе, есть цѣлостность, которую мы анализируемъ, желая найти связывающую нить и связанные ею элементы. Всѣ свойства и силы, приписываемыя нами отдѣльнымъ элементамъ или вещамъ (атомамъ, монадамъ, индивидуумамъ), мы открываемъ путемъ изслѣдованія той закономерной связи, въ которой эти элементы находятся. Сначала мы должны открыть *законъ*, и только тогда можемъ придать отдѣльнымъ элементамъ или вещамъ способность или силу дѣйствовать опредѣленнымъ образомъ⁹⁾. Природа элементовъ опредѣляется мѣстомъ, занимаемымъ ими внутри той цѣлостности, къ которой они принадлежатъ. Атомистика обнаруживаетъ это особенно ясно: естественная наука снабжаетъ атомы тѣми свойствами, принять которыя насъ побуждаетъ современное пониманіе закономерной связи между химическими или физическими явленіями. Понятіе закона есть первичное понятіе нашего познанія; отъ него уже въ свою очередь зависятъ понятія отдѣльныхъ элементовъ и силъ. Въдѣ „свойства“ вещи—это, вообще говоря, не что иное, какъ тѣ различные способы и виды, въ какихъ данная вещь оказываетъ вліяніе на другія вещи и испытываетъ на себѣ ихъ вліяніе. Свойства суть способности вещи воздѣйствовать и подвергаться воздѣйствію. Вещь абсолютно изолированная, абсолютно самостоятельная не могла бы ни оказывать, ни испытывать воздѣйствія,—ее невысказано было бы поэтому когда-либо открыть или познать.

Въ какой степени достигнутое нами здѣсь основное положеніе—предпосылка внутренней связи, а слѣдовательно и всякаго пониманія бытія—можетъ быть разсматриваемо, какъ объективное завершеніе мышленія, а не просто какъ точка, дальше которой мы фактически не въ состояніи итти,—этимъ вопросомъ я займусь въ одномъ изъ слѣдующихъ отдѣловъ. Но уже здѣсь я разсмотрю возможность объективнаго завершенія мышленія съ одной специальной точки зрѣнія, стоящей въ тѣсной связи со всѣмъ предшествующимъ изложеніемъ.

10. До сихъ поръ наше изслѣдованіе покоилось на учномъ понятіи причинности, согласно которому понять событіе— это значитъ вскрыть его внутреннюю связь съ другими событиями, представить его, какъ ихъ продолженіе или превращеніе ихъ содержанія въ новую форму. При этомъ оказалось, что предпосылкой такого причиннаго объясненія является принципъ единства, дѣлающій возможной внутреннюю связь событий. Къ этому принципу мы приходимъ какъ разъ путемъ анализа понятія причинной зависимости или взаимодѣйствія. Вотъ та связь, которая сплавиваетъ между собою отдѣльныя части „міра“, образуя изъ него цѣлостность, нѣчто большее, чѣмъ простой хаосъ элементовъ,— хотя бы эта цѣлостность и выходила за предѣлы того, что мы можемъ окинуть нашимъ взглядомъ.

Принципъ единства, понятый такимъ образомъ, невольно заставляетъ насъ вспомнить о понятіи Бога. Впрочемъ обыденное мышленіе достигаетъ понятія Бога инымъ путемъ: оно не восходитъ къ предпосылкѣ причиннаго ряда, къ принципу, въ силу котораго такой рядъ вообще становится возможнымъ, но просто продолжаетъ фактически установленный причинный рядъ вплоть до „первой причины“. Исходя изъ такого строя мыслей, можно возразить противъ вышеприведенныхъ соображеній нижеислѣдующее: „За исключеніемъ нѣкоторыхъ сверхъестественныхъ событий, религія охотно предоставляетъ наукѣ отыскивать конечныя причины, ткать причинныя ряды, какъ можно дальше. Но причины, до которыхъ способна дѣйствовать наука, во всякомъ случаѣ являются подчиненными, вторичными (causae secundae) причинами. Религія утверждаетъ лишь, что бытіе не имѣло бы смысла, если бы мы въ концѣ концовъ не находили происхожденія всего причиннаго ряда въ первичной причинѣ, въ причинѣ абсолютной, на которой наше мышленіе, наконецъ, можетъ успокоиться, гдѣ отпадаютъ всякіе дальнѣйшіе вопросы, откуда проливается полный, яркій свѣтъ на все остальное“.

Этотъ ходъ мыслей имѣетъ своимъ первоисточникомъ *Аристотеля* и былъ въ послѣдствіи воспринятъ *Томомъ Аквинскимъ*. Основываясь на авторитетѣ послѣдняго, его придерживается до сихъ поръ католическая теологія¹⁰⁾, а за нею и многіе протестантскіе теологи. Передъ нами такъ называемое космологи-

ческое доказательство бытія Божія, самое важное изъ всѣхъ „доказательствъ“.

Доказательство это основывается на предпосылкѣ, что рядъ движеній или измѣненій не можетъ быть безконечнымъ, но неизбежно приводитъ къ первичному движущему, которое само не есть движеніе. Мы должны дойти до причины, которая сама уже не есть дѣйствіе. Всякая дѣйствительность покоится на предшествующей ей возможности, а эта послѣдняя въ свою очередь на предшествующей ей дѣйствительности; этотъ рядъ долженъ быть завершёнъ абсолютной дѣйствительностью, которая не только возможна сама по себѣ, но изъ которой вытекаютъ всѣ остальные возможности и дѣйствительности. Необходимость мыслить рядъ причинъ ограниченнымъ выводится изъ того соображенія, что въ противномъ случаѣ не было бы достижимо полное объясненіе ни одного члена въ ряду событий. „Если бы не существовало Первичнаго“, говоритъ *Аристотель*, „то не существовало бы и никакой причины“. Это разсужденіе, какъ и предшествующій ходъ мыслей (9), стремится опереться на условіе всякаго пониманія бытія. Въ основѣ такого теологическаго построенія лежитъ рационалистическая тенденція. Бытіе должно быть понятно!— вотъ исходный поступокъ. *Аристотель* впрочемъ не принимаетъ, что первая причина начала свою дѣятельность въ опредѣленный моментъ, являющійся началомъ „міра“. Равнымъ образомъ и по мнѣнію *Томы Аквинскаго* мы только путемъ вѣры приходимъ къ убѣжденію, что міръ имѣетъ начало (mundum incepisse, sola fide tenetur).

Кантъ подвергъ это доказательство критикѣ, приведшей его къ тому результату, что доказательство покоится на „ложномъ самоудовлетвореніи человеческого разума“. Въ существенныхъ чертахъ кантовская критика еще и понынѣ остается въ полной силѣ. Въ дальнѣйшемъ я въ значительной степени воспользуюсь его аргументами, присоединивъ къ нимъ кое-какія иныя соображенія.

Само по себѣ, мы имѣемъ полное право исходить изъ гипотезы, что бытіе должно быть доступно нашему пониманію. Если бы мы вздумали отказаться отъ такого допущенія, познание наше утратило бы всякую основу, не могло бы сдѣлать ни

одного шага впередъ; никакое событіе, никакое измѣненіе, какъ бы велико оно ни было, въ насъ или внѣ насъ, не было бы въ состояніи привести въ движеніе нашу мысль. Мы утратили бы возможность ставить проблемы, задавать вопросы, производить эксперименты. Существуетъ однако же разница между гипотезой и вѣчной истиной. Дѣйствительное, уже достигнутое познаніе пикоимъ образомъ не даетъ намъ права постулировать абсолютную познаваемость бытія (8). Строго говоря, ни одно единственное событіе не нашло еще своего полнаго объясненія. Наши причинные ряды пестрѣютъ пробѣлами и останавливаются гораздо раньше, чѣмъ мы достигаемъ причины, которую можно бы назвать „первою“. Доказательство, вытекающее изъ тезиса: „безъ первой причины нѣтъ вообще никакой причины“, отпадаетъ такимъ образомъ само собою, такъ какъ оно допускаетъ событія, причинное объясненіе которыхъ доведено до конца. Но если бы даже намъ и удалось построить вполне связанный причинный рядъ, въ какомъ пунктѣ должны мы прекратить наши поиски конечныхъ причинъ, чтобы повѣсить всю цѣпь на „первую причину“ — подобно Зевсу, угрожающему повѣсить весь міръ на вершину Олимпа? Какой признакъ можетъ намъ указать, что мы уже дошли до „ближайшей“ причины, такъ что теперь намъ предстоитъ сдѣлать рѣшительный прыжокъ? — И почему причинный рядъ не можетъ быть безконечнымъ? Что безконечный рядъ немислимъ — это догматическое утвержденіе. Существуютъ ряды, которые мы можемъ продолжать въ безконечность, основываясь на законѣ, опредѣляющемъ взаимныя отношенія ихъ членовъ. Такіе ряды мы мыслимъ, — разумѣется, мы не пробѣгаемъ мыслию всѣ ихъ члены — это невозможно, — а лишь представляемъ себѣ связующій ихъ общій законъ. Подобнаго рода рядъ представляетъ изъ себя и причинный рядъ. Онъ строится на основаніи закона причинности, гласящаго, что все совершающееся имѣетъ свою причину. Законъ этотъ, поскольку онъ вообще принимается, долженъ разсматриваться, какъ общепобязательный для каждаго отдѣльнаго члена ряда, для „перваго“ въ такой же степени, какъ и для всѣхъ остальныхъ. И такъ, хотя гипотезу первопричины пытаются оправдать принципомъ абсолютной познаваемости бытія и слѣдовательно, въ

конечномъ счетѣ, закономъ причинности, мы видимъ, что допущеніе абсолютно первой причины противорѣчило бы прежде всего именно закону причинности!

Теологи возражаютъ на это ¹¹⁾, что все противорѣчіе обусловливается лишь исключительнымъ примѣненіемъ категории конечныхъ причинъ, согласно которой всякое бытіе имѣетъ *предшественную* ему причину; между тѣмъ данный случай требуетъ примѣненія болѣе высокаго понятія причинности. Богъ, какъ первопричина, долженъ быть причиной самого себя, т. е. одновременно своимъ собственнымъ дѣйствіемъ и своею собственной причиной. Но какъ мы можемъ мыслить это, ближайшимъ образомъ не указывается. *Мартенсенъ* утверждаетъ, что въ Богѣ возможность и дѣйствительность нераздѣльны, возможность не предшествуетъ дѣйствительности. „Богъ“, говоритъ онъ, „творитъ самого себя, какъ свой собственный результатъ; но результатъ этотъ такъ же вѣченъ, какъ и самотворчество“. Но результатъ, который всегда имѣется, не есть результатъ. Говорить, что нѣчто есть причина самого себя — это значитъ въ одно и то же время примѣнять и отрицать понятіе причинности. Схоластики поступали гораздо послѣдовательнѣе, оспаривая вообще примѣнимость понятія возможности къ Божеству, утверждая, что Богъ есть чистое дѣйствіе, въ которомъ нельзя открыть ни малѣйшаго слѣда простой возможности (*actus purus, non habens aliquid de potentialitate*). Но тутъ возникаетъ новая трудность мыслить дѣятельность безъ постоянного перехода отъ возможности къ дѣйствительности (отъ потенціальности къ актуальности). Дѣятельность, въ которой возможность и дѣйствительность не отдѣлены другъ отъ друга во времени, противорѣчитъ сама себѣ; это была бы дѣятельность, которая ничего не осуществляетъ, не тратитъ даже ни малѣйшей силы, — и все же такое противорѣчіе менѣе значительно, нежели осуществленіе возможностей, которыя отъ вѣка сами являются дѣйствительностью. Такія понятія, какъ возможность, время и дѣятельность, не слѣдуетъ примѣнять къ Богу: въ противномъ случаѣ мы приходимъ къ невозможности выработать законченное понятіе Божества. Съ этой стороны я еще разсмотрю вопросъ въ одномъ изъ слѣдующихъ отдѣловъ.

Популярная теология предпочитаетъ, не углубляясь въ подобнаго рода спекулятивныя построения, придерживаться слѣдующей формулировки космологическаго доказательства: „Такъ какъ все имѣетъ свою причину, то и міръ долженъ имѣть свою причину“. Здѣсь оперируютъ съ понятіемъ „міра“, не замѣчая, что оно представляетъ тѣ же самыя или аналогичныя трудности, какъ и понятіе Бога. Если подѣ міромъ разумѣютъ все бытіе или по меньшей мѣрѣ все „конечное“ бытіе, то понятіе это никогда не можетъ быть завершено. Ничто, данное намъ въ опытѣ, не является абсолютно законченнымъ; къ имѣющимся даннымъ опыта постоянно присоединяются новыя, требующія для своего опредѣленія новыхъ понятій. На пути научнаго изслѣдованія мы поэтому никогда не можемъ дойти до пункта, гдѣ намъ пришлось бы поставить вопросъ о причинѣ „всего міра“. Данное намъ образуетъ цѣлостность, которую мы анализируемъ съ тѣмъ, чтобы найти ея законы и элементы; но каждая данная цѣлостность приводитъ насъ къ другимъ цѣлостностямъ и мы стремимся всѣ данныя цѣлостности объединить въ одной, высшей; и какъ бы далеко мы ни продолжали эту работу, передъ нами будетъ все снова и снова вставать тотъ же самый вопросъ. Здѣсь мы наталкиваемся на рядъ, подобный причинному, на рядъ, который не можетъ быть завершенъ по самому закону своего образованія. Такимъ образомъ понятіе „міра“ есть въ сущности ложное понятіе, хотя съ нимъ и оперируютъ зачастую съ особенною легкостью, играя имъ, какъ мячикомъ.

„Но“, быть можетъ возразятъ на это, „нельзя же все-таки отрицать возможность, что бытіе по своему содержанію и объему ограничено, слѣдовательно, образуетъ конечную цѣлостность (совершенно независимо отъ того, можемъ или не можемъ мы охватить эту послѣднюю въ нашемъ мышленіи). И тогда эта цѣлостность должна имѣть свою причину: не можетъ же она быть причиной самой себя!“—Если мы даже допустимъ это, то все же правильность космологическаго доказательства еще не будетъ установлена. Вѣдь отъ конечнаго дѣйствія нѣтъ умозаключенія къ безконечной причинѣ, и, слѣдовательно, такимъ путемъ мы никогда не достигнемъ искомаго понятія Бога.

Не путемъ продолженія причиннаго ряда, которое все же

никогда не можетъ довести насъ до конца, но лишь обращая вниманіе на специфическій законъ этого ряда и связанный съ нимъ принципъ единства, мы достигаемъ послѣдней предпосылки нашего познанія. Внутренняя движущая сила этого ряда—то, что сказывается какъ въ его цѣломъ, такъ и въ отдѣльныхъ частяхъ—будетъ имѣть для насъ рѣшающее значеніе. При этомъ не слѣдуетъ упускать изъ вида, что различіе между рядомъ и его частями, между связью и тѣмъ, что ею связано, никогда не можетъ быть разсматриваемо, какъ нѣчто окончательно установленное. Единство и множественность не стоятъ въ такомъ внѣшнемъ отношеніи другъ къ другу. Отдѣльный членъ ряда—отдѣльное событіе или отдѣльный индивидуумъ—самъ представляется намъ цѣлостностью, поскольку мы обращаемъ вниманіе на его внутреннюю связь. Индивидуальность состоитъ, какъ училъ насъ *Лейбницъ*, въ томъ законѣ, по которому чередуются измѣненія въ состояніяхъ даннаго существа. Каждая индивидуальность есть маленькій міръ, и мы понимаемъ этотъ маленький міръ, лишь благодаря внутренней связи между его законами и законами болѣе крупнаго міра—или міровъ, къ которымъ онъ принадлежитъ. Если принципъ единства имѣетъ здѣсь силу, то должна существовать опредѣленная связь между законами, примѣнимыми къ каждому отдѣльному члену ряда, и законами, примѣнимыми къ взаимному отношенію членовъ ряда между собою. Идеалъ нашего познанія былъ бы осуществленъ, если бы мы сумѣли объединить въ одномъ понятіи непрерывность и индивидуальность (или лучше: универсальную непрерывность и индивидуальную непрерывность), единство и множественность и достигнуть единообразнаго примѣненія этого понятія ко всѣмъ возможнымъ областямъ. Такова задача. Если она во всей ея полнотѣ никогда и не можетъ быть рѣшена, то все же она даетъ намъ принципъ, согласно которому мы измѣряемъ успѣхи нашего познанія.

Если бы принципъ единства бытія могъ совпасть съ религіознымъ понятіемъ Бога, то тѣмъ самымъ была бы дана возможность гармоніи между религіей и научнымъ мышленіемъ. Высшее понятіе религіи требовало бы тогда какъ разъ возможно болѣе послѣдовательнаго проведенія понятія причинности;

религиозное и научное пониманіе не исключали бы взаимно другъ друга. Интеллектуальный складъ, развившійся подъ влияніемъ современной опытной науки, получилъ бы тогда самъ религиозное значеніе; всѣ вопросы, проблемы и задачи ставились бы тогда съ цѣлью яснѣе охватить ту великую мысль, на которой сходятся наука и религія; не дающій успокоенія современному уму взглядъ, что религиозныя истины находятъ свою лучшую опору въ пробѣлахъ познанія, и вытекающій отсюда страхъ передъ заполненіемъ этихъ пробѣловъ—исчезли бы безслѣдно. Исполнились бы, наконецъ, слова Гете: „*Ihm ziemt's die Welt im Innern zu bewegen*“. (Ему приличествуетъ быть внутреннею движущею силой міра).—На такую мысль естественно наталкивается всякая серьезная попытка изслѣдовать религиозную проблему.

в) Міръ пространства.

11. Если религиозное сознаніе—въ тѣхъ формахъ, въ какихъ оно извѣстно намъ изъ исторіи—обнаруживаетъ стремленіе ограничивать рядъ причинъ, то это въ значительной степени объясняется потребностью въ наглядномъ представленіи объекта. Религиозное сознаніе хочетъ дать наглядную картину своего предмета, а такая картина неизбѣжно является ограниченной. Въ связи съ этимъ стоитъ стремленіе приурочить божество къ опредѣленному мѣсту въ пространствѣ. Пространственныя представленія принадлежатъ къ числу наиболѣе отчетливыхъ нашихъ представленій, а потому все, что мы желаемъ представить себѣ отчетливо, мы стараемся уложить въ пространственные образы или схемы. Съ этимъ естественно связывается представленіе, что все сущее занимаетъ опредѣленное мѣсто въ мірѣ, что оно должно быть локализовано. По воззрѣніямъ ребенка, по характеру своему наиболѣе реалистическимъ, то, что не существуетъ въ опредѣленномъ мѣстѣ, не существуетъ вообще. Если съ точки зрѣнія объясненія міра всего проще было бы встрѣтить божество, преслѣдуя возможно дальше рядъ причинъ отъ одного члена къ другому, то съ точки зрѣнія созерцанія міра было бы всего проще, если бы человѣку стоило только под-

нять глаза вверхъ, чтобы найти божество или, по крайней мѣрѣ, его мѣстопробываніе.

Античное міросозерцаніе шло навстрѣчу этой потребности. Для него міръ былъ ограниченъ. Земля стояла въ центрѣ міра, а небесный сводъ, который тогда представляли себѣ вовсе уже не такимъ далекимъ, являлся крайней границей міра. Ясное небо разсматривалось какъ божество или какъ сѣдалище божества, особенно индогерманскими народностями. Корень, отъ котораго во многихъ индогерманскихъ языкахъ происходитъ слово „богъ“, означаетъ собственно говоря „небо“ или „небесный“. Таково, напримѣръ, индійское *devas*, персидское *deva*, греческое, *Ζεὺς (Διὸς)*, латинское *deus* и т. п. *Геродотъ* говоритъ, что персы называютъ Зевсомъ небо, и въ согласіи съ этимъ новѣйшая исторія религій разсматриваетъ небо, какъ естественный первоисточникъ бога *Ahura Mazda* (Ормуздъ). Въ болѣе древнія времена греки полагали, что боги живутъ на Олимпѣ, впоследствии они считали небо или „эфиръ“ мѣстомъ пребыванія боговъ. Аристотель говоритъ: „Всѣ люди вѣрятъ, что существуютъ боги, и всѣ, какъ эллины, такъ и варвары, отводятъ божеству высшее мѣсто“. Противопоставленіе земли и неба для древности вполнѣ естественно сливалось съ противопоставленіемъ божественнаго и человѣческаго, вѣчнаго и преходящаго, совершеннаго и несовершеннаго. Выраженія „высшее“ и „низшее“ имѣли первоначально буквальный смыслъ; символическій смыслъ, какъ и всегда, присоединился лишь впоследствии. То обстоятельство, что система Аристотеля проникнута астрономическими воззрѣніями древности, имѣло рѣшающее значеніе для позднѣйшаго времени. Такъ какъ эти воззрѣнія, какъ и вообще вся аристотелевская система, казались особенно согласимыми съ кругомъ библейскихъ представленій и, повидимому, давали наиболѣе удобную основу для дальнѣйшаго развитія послѣднихъ, то церковная теологія восприняла ихъ и поддерживала ихъ господство вплоть до самаго послѣдняго времени¹²⁾.

У еврейскаго народа противоположность неба и земли имѣла также крупное религиозное значеніе. По мнѣнію однихъ, *Иегова* былъ первоначально богомъ грома; во всякомъ случаѣ въ небес-

ныхъ явленіяхъ онъ обнаруживаетъ себя съ особеннымъ величіемъ. Небо есть его сѣдалище, а земля—подножіе ногъ его. Новозавѣтное міровоззрѣніе, по крайней мѣрѣ въ нѣкоторыхъ словесныхъ формулировкахъ, сохраняетъ еще слѣды этихъ старозавѣтныхъ взглядовъ. Нерѣдко рѣчь идетъ о многихъ небесахъ (2. Кор. XII, 2. Эфес. IV, 10) и сѣдалище Божіе называется тогда „небеснымъ всесвятѣйшимъ, что превыше всѣхъ небесъ, каковыя суть одновременно преддверіе и святое“¹⁸). Свидѣтельство о видимомъ вознесеніи на небо, о восхищеніи до третьяго неба представляютъ также образы, возможные лишь на почвѣ античной картины міра.

Тѣ узкія рамки, въ которыя вмѣщалась выработанная такимъ образомъ картина міра, обеспечивали какъ наглядность, такъ и увѣренность. Не встрѣчая никакой помѣхи со стороны безконечныхъ перспективъ, религіозное сознание могло вполне отдаться великимъ опытамъ жизни, поставивъ въ центрѣ внѣшняго міра всеразрѣшающій процессъ искупленія, установленный небомъ и осуществляемый на землѣ; Имѣлась какъ бы лѣстница отъ земли до неба; оба міра, міръ абсолютной высшей цѣнности и міръ борющихся эмпирическихъ цѣнностей, стояли въ очевидномъ, наглядномъ взаимодействіи между собою. Поэты, какъ Гомеръ и Данте, свидѣтельствуютъ о томъ, какое желанное убѣжище, какую незыблемую опору доставляла ограниченная картина міра человѣческой фантазіи.

Между тѣмъ на болѣе высокой стадіи развитія въ самомъ религіозномъ сознаніи начинается противоположная тенденція, стремленіе, пожертвовавъ наглядностью, устранить локализацию изъ содержанія религіозныхъ представлений. Представленіе, что божество дѣйствительно имѣетъ определенное мѣсто пребыванія, что или оно должно передвинуться въ пространство, чтобы дойти до человѣка, или человѣкъ принужденъ совершить длинный путь, чтобы встрѣтиться съ своимъ богомъ,—такое представленіе стало восприниматься людьми, какъ нѣчто несовершенное. Богъ долженъ быть вседѣущимъ и всеобъемлющимъ; въ противномъ случаѣ онъ былъ бы столь же ограниченнымъ и несовершеннымъ, какъ и человѣкъ. Какъ ни коротко казалось нашимъ предкамъ разстояніе отъ земли до

неба, для религіознаго сознанія оно все еще было слишкомъ длиннымъ. Отношеніе между божествомъ и человѣкомъ должно быть гораздо болѣе тѣснымъ и внутреннимъ, нежели это возможно при локализаци божества въ определенномъ мѣстѣ.

Эта реакція противъ локализаци и ограниченія была въ то же самое время реакціей противъ наглядности. Выраженія, какъ „высшее“ и „низшее“, „небесное“ и „земное“ мало-помалу приобрѣли символическій смыслъ. Уже Платонъ смѣется (въ седьмой книгѣ своего трактата о государствѣ) надъ тѣми, которые думаютъ, что астрономія „заставляетъ душу устремлять взоры вверхъ, возвышаетъ ее надъ всѣми земными вещами“. „Я не могу понять“, говоритъ онъ, „какимъ образомъ какое-либо иное познаніе, кромѣ того, которое имѣетъ своимъ предметомъ вѣчное и невидимое, можетъ устремлять взоры души вверхъ; будетъ ли познающій, разинувъ ротъ, глядѣть вверхъ или, сомкнувъ ротъ, глядѣть внизъ, душа его во всякомъ случаѣ смотритъ внизъ, разъ онъ занимается чувственно воспринимаемыми предметами“. Различіе между верхомъ и низомъ на этой стадіи развитія можетъ имѣть лишь символическій смыслъ, оно означаетъ лишь различіе въ цѣнности. Но не легко добилась признанія мысль, что пространственныя отношенія могутъ имѣть въ религіозной области только символическій смыслъ. Лишь неохотно человѣчество отказывалось отъ наглядности и прочныхъ осязательныхъ границъ; да кромѣ того, первоначальная выработка религіозныхъ представленій имѣла мѣсто въ такую эпоху и среди такого народа, которые безъ малѣйшаго сомнѣнія приписывали отношеніямъ пространства абсолютное значеніе. Пока въ наукѣ господствовала античная, выработанная, главнымъ образомъ, греками, картина міра, не было никакого основанія жертвовать наглядностью и точною ограниченностью представлений, оказывавшими такія огромныя услуги, въ особенности темнымъ людямъ и дѣтямъ. Вѣдь дѣйствительность такъ естественно распадается на небо, землю и подземный адъ; скала этихъ *мировыхъ областей* давала наглядно осязательное выраженіе для скалы *мировыхъ цѣнностей*.

Въ библейскія времена и, позднѣе, у церковныхъ теологовъ мы находимъ поэтому двойное теченіе. Наглядность удержи-

вается; но тамъ, гдѣ на первый планъ выступаетъ глубина внутренняго чувства, а не потребность фантази въ наглядности, тамъ значеніе пространственныхъ отношеній уничтожается. Богъ живетъ на небѣ, но право же это недалеко отъ насъ, ибо и мы всѣ живемъ, движемся и существуемъ въ немъ. Божество возносится на небо, откуда оно снова вернется на землю, но въ то же время оно всегда живетъ въ сердцахъ вѣрующихъ и посреди нихъ.

Религіозное воззрѣніе въ теченіе своего классическаго періода выработало здѣсь формулу „какъ то—такъ и другое“, которая позднѣе мало-по-малу начинаетъ вытѣсняться формулой „или то—или другое“. Это „какъ то—такъ и другое“ мы иллюстрируемъ еще нѣсколькими примѣрами.

12. Теологи прежняго времени могли такъ долго придерживаться этого „какъ то—такъ и другое“ лишь благодаря крайне смѣлому употребленію аллегорическихъ и символическихъ выраженій. Аллегорическое толкованіе, по ихъ мнѣнію, не исключаетъ возможности буквальнаго смысла. Отношеніе между тѣмъ и другимъ оставалось въ значительной степени неопредѣленнымъ, что нерѣдко приводило къ рѣзкимъ противорѣчіямъ. Не доставало, какъ говоритъ *Адольфъ Гарнакъ* въ своей исторіи догматовъ, точно установленныхъ правилъ относительно того, въ какой степени слѣдуетъ придерживаться буквы священнаго писанія. Имѣетъ ли Богъ человѣческій образъ? Есть ли у Него глаза, голосъ? Находится ли рай на землѣ? Воскреснутъ ли мертвые со всѣми своими членами, даже съ волосами и т. п.? На всѣ эти вопросы и сотню подобныхъ имъ не имѣлось точно установленныхъ отвѣтовъ¹⁴⁾.

Августинъ несомнѣнно болѣе, чѣмъ кто-либо, способствовалъ вытѣсненію чисто буквальнаго пониманія. Изученіе Платона оказало на него въ этомъ пунктѣ рѣшительное вліяніе и—въ связи съ глубокой и полной энергіи внутренней жизнью—привело его къ болѣе ясному пониманію различія между духовнымъ и матеріальнымъ; высказанныя имъ въ этой области мысли заставляютъ видѣть въ немъ истиннаго предшественника Декарта и Канта. Что насъ въ данномъ случаѣ особенно интересуетъ, такъ это его отрицаніе всякихъ простран-

ственныхъ опредѣленій, какъ непригодныхъ для Божества. Упомянутая о своихъ прежнихъ взглядахъ, онъ говоритъ: „Я не сознавалъ, что Богъ есть духъ, не имѣющій членовъ тѣла, измѣряемыхъ въ длину и ширину, и вообще никакой тѣлесности (moles). Тѣлесное меньше въ одной части, нежели въ цѣломъ, и, если оно безконечно, меньше въ ограниченной части, нежели въ безграничномъ, и оно не является вездѣ, какъ цѣлое (tota ubique), подобно Богу“. „Богъ вездѣ во всей своей цѣлостности и въ то же время Его нѣтъ ни въ какомъ опредѣленномъ мѣстѣ (ubique totus et nusquam locogum)!“ „Богъ глубже проникаетъ въ меня, нежели самое глубокое въ моемъ я, и онъ выше, нежели самое высокое, чего я могу достигнуть (inferior intimo meo, superior summo meo)“. „Богъ возвышается надъ душою моею, но не такъ, какъ небо возвышается надъ землею“¹⁵⁾.

Если мысли, подобныя этимъ, вполне усвоены и послѣдовательно проведены, онѣ не могутъ не вступить въ конфликтъ со старымъ представленіемъ міра и его дѣтской противоположностью неба и земли. Схоластики твердо держались нематеріальнаго, независимаго отъ всякихъ пространственныхъ опредѣленій понятія Бога, и отъ нихъ оно перешло къ мистикамъ, которые кромѣ того находились подъ вліяніемъ возрождавшагося платонизма.—„Господинъ“, спрашиваетъ у *Сузо* его ученица, „гдѣ Богъ?“ Отвѣтъ гласитъ: „У Бога нѣтъ „гдѣ“..... Богъ какъ бы круглое кольцо: центральная точка кольца вездѣ, окружность его нигдѣ“¹⁶⁾. Путемъ такого приведенія къ внутреннему противорѣчію устраняется здѣсь примѣнимость пространственныхъ опредѣленій.

Что касается такихъ свидѣтельствъ, какъ видимое вознесеніе на небо, то въ средніе вѣка принимали, что событія эти совершились буквально такъ, какъ они описаны, но имѣли кромѣ того духовный смыслъ, который и составляетъ въ нихъ самое существенное. По толкованію *Гюго изъ С.-Виктора*, подъ „выспимъ“ слѣдуетъ понимать наиболѣе внутреннее въ насъ, а восхожденіе къ Богу означаетъ, что мы углубляемся въ самихъ себя и тамъ находимъ нѣчто болѣе „высокое“, чѣмъ мы сами. И тѣмъ не менѣе онъ не оспариваетъ, что небо и, адъ зани-

мають опредѣленное мѣсто въ мірѣ. *Абеляръ*, его современникъ (въ своемъ знаменитомъ „Диалогѣ философа, еврея и христіанина“), утверждаетъ, что все то, что говорится о тѣлесной формѣ Бога, слѣдуетъ понимать мистически и аллегорически, а не буквально и тѣлесно, какъ это понимаютъ мірскіе люди. Подъ возвышенностью неба сравнительно съ землей слѣдуетъ разумѣть скорѣе возвышенный характеръ (*sublimitas*) будущей жизни, нежели положеніе матеріальнаго неба; что Иисусъ возсѣдаетъ по правую руку Бога Отца, означаетъ не положеніе въ пространствѣ (*localis positio*), но равенство въ достоинствѣ (*aequalis dignitas*). Вознесеніе Христа на небо, правда, совершилось матерьяльно, какъ разъ такъ, какъ объ этомъ рассказывается въ писаніи, но оно въ то же время означаетъ „болѣе благородный способъ вознесенія“ (*melior ascensus*), а именно—происходящій въ душѣ вѣрующихъ. Неученые и простые люди не въ состояніи были бы понять основы божественнаго ученія, если бы онѣ не были представлены въ наглядной формѣ¹⁷⁾.

Характерное „какъ то—такъ и другое“ выступаетъ здѣсь особенно ясно. Формула эта имѣла большія преимущества въ педагогическомъ смыслѣ, устраняя необходимость проводить строгое различіе между представленіемъ и дѣйствительностью, символомъ и истиной. Своими тѣлесными глазами человекъ могъ видѣть небо, сѣдалище могущества и милости Божіихъ, и то же самое небо онъ находилъ въ тѣхъ внутреннихъ состояніяхъ, въ которыхъ проявлялся божественный авторитетъ, сказывалось ниспосылаемое свыше утѣшеніе. Евангельскія повѣствованія можно было принимать буквально и въ то же время истолковывать духовно. Абсолютныя различія мѣста въ пространствѣ непосредственно выражали собою различія въ цѣнности.

13. Наступило однако время, когда пришлось сдѣлать выборъ. Возникла борьба между идеалистическимъ міровоззрѣніемъ, выдвинувшимъ впередъ духовный смыслъ религіозныхъ представленій, и реалистическимъ или матеріалистическимъ міровоззрѣніемъ, защищавшимъ наглядность и буквальность. Такая борьба отмѣчаетъ собою исторію многихъ религій. *Упаннишадъ*, идеалистическое истолкованіе религіи Веды, гласятъ,

что Брама, божество, вѣчно, въ то время, какъ „имя, мѣсто, время и тѣло“ переходящи и потому не могутъ быть опредѣленіями Брами. Подобная же тенденція обнаруживается въ *Ксенофановской* и *Платоновской* критикѣ греческихъ народныхъ вѣрованій. Въ магометанствѣ нѣчто подобное мы встрѣчаемъ, когда, напримѣръ, чувственное и наглядное изображеніе радостей рая истолковываютъ, какъ символъ духовныхъ наслажденій¹⁸⁾.

Съ той поры, какъ мышленіе стало уяснять себѣ, что не существуетъ абсолютныхъ опредѣленій мѣста, такъ какъ каждое мѣсто опредѣляется лишь своими отношеніями къ другимъ мѣстамъ, эти послѣднія опять-таки лишь своими отношеніями къ новымъ мѣстамъ и т. д.—съ этого момента древняя картина міра начала разлагаться. Пространственный рядъ постигла та же судьба, какъ и причинный: люди убѣдились въ своей неспособности достигнуть абсолютнаго завершенія ряда, позволяющаго вставить картину въ опредѣленные границы. И когда *Коперникъ* показалъ, что наиболѣе простую картину міра мы получимъ, если вообразимъ себѣ землю движущейся вокругъ солнца, если, слѣдовательно, перестанемъ разсматривать ее, какъ центръ міра, тогда окончательно разбились тѣ ясныя и надежныя рамки, внутри которыхъ до сихъ поръ удавалось локализовать содержаніе религіозныхъ представленій. Вскорѣ затѣмъ *Джордано Бруно* показалъ, что, принявъ относительность всѣхъ пространственныхъ опредѣленій и коперниковскую астрономію, неслѣдовательно мыслить „міръ“ ограниченнымъ. Передъ взоромъ человека разверзся безконечный горизонтъ¹⁹⁾. Различіе между небомъ и землею исчезло; „или то—или другое“ должно было выступить на смѣну болѣе ранней формулы „какъ то, такъ и другое“: отнынѣ лишь идеалистическій смыслъ слова „небо“ могъ быть удержанъ, поскольку это слово вообще способно выражать религіозное представленіе.

Сюда присоединилась еще другая переменная въ области мышленія. До сихъ поръ, выражая различіе духовныхъ цѣнностей въ наглядномъ образѣ пространственныхъ разстояній, мышленіе и вообще говоря не проводило рѣзкой границы между

духовнымъ и матерьяльнымъ. Съ появленіемъ начатковъ естественной науки, граница это выступила отчетливѣе, и пространственное протяженіе—у *Кеплера* и *Декарта*—стало главнымъ признакомъ матерьяльнаго. Вмѣстѣ съ тѣмъ неизбѣжно возникла новая проблема: вопросъ состоялъ не только въ томъ, какъ относятся между собою матерьяльный и духовный міры, но также въ томъ, является ли духовный міръ такимъ же всеохватывающимъ, какимъ оказался матерьяльный міръ, согласно вновь сложившемуся представленію о немъ. Та увѣренность, съ которою до сихъ поръ духовные предметы воплощались въ матерьяльныя формы, была такимъ путемъ рѣшительно распатана. Прежде можно было въ буквальномъ смыслѣ слова *видѣть* „духовъ“, послѣ картезіанской реформы психологіи это уже стало невыполнимымъ. Духовный міръ долженъ былъ составить противоположность міра пространства, протяженія и наглядности, какъ бы мы ни представляли себѣ отношеніе этихъ двухъ міровъ между собою. Съ религіозной точки зрѣнія все наглядное могло теперь имѣть лишь символическое значеніе.

Однако философіи было легче, чѣмъ теологіи, довести этотъ процессъ до его послѣднихъ логическихъ выводовъ. Такіе мыслители, какъ *Бруно* и *Спиноза*, въ соотвѣтствіи съ новымъ міросозерцаніемъ углубили религіозныя представленія, сняли съ нихъ печать конечнаго и такимъ образомъ довершили то, что было намѣчено еще *Августиномъ* и мистиками. Послѣ долгаго сопротивленія и многочисленныхъ колебаній теологія мало-помалу вступила на тотъ же путь. И мы теперь зачастую встречаемся съ утвержденіемъ, что идеалистическій смыслъ такихъ выраженій, какъ „небо“, „адъ“ и т. п., единственно правильный, что библія и церковь никогда и не допускали иного пониманія. Такъ, напримѣръ, по мнѣнію кардинала *Ньюмана*, ученіе тридентскаго собора не слѣдуетъ понимать въ томъ смыслѣ, что чистилищный огонь причиняетъ физическія мученія; впрочемъ тотъ же *Ньюманъ* вынужденъ признать, что именно таково преданіе латинской церкви, и что онъ самъ не разъ видѣлъ на улицахъ Неаполя священныя изображенія, рисующія души, охваченныя чистилищнымъ огнемъ. Въ одной санкціонированной католической церковью книгѣ также ставится вопросъ:

„есть ли огонь чистилища настоящей матерьяльный огонь?“ И по этому поводу замѣчается: „Кардиналь *Беллярминъ* оспариваетъ, что по общепризнанному среди теологовъ воззрѣнію пламя чистилищнаго огня есть истинное матерьяльное пламя, подобное нашему земному огню“. И тотчасъ же вслѣдъ за этимъ говорится, что согласно ученію огромнаго большинства отцовъ церкви, схоластиковъ и теологовъ, чистилище точно такъ же, какъ и адъ, находится внутри земли, и что ученіе это покоится на св. писаніи и всегда защищалось церковью²⁰).—Здѣсь идеализмъ и реализмъ выступаютъ одновременно въ рѣзкомъ противорѣчьи другъ съ другомъ. Можно, конечно, при помощи отдѣльныхъ искусственныхъ разграниченій затушевывать тотъ переломъ въ духовномъ развитіи, который знаменуетъ собою замѣна формулой „или то—или другое“ болѣе ранней формулы „какъ то—такъ и другое“ (подобно тому, какъ эта послѣдняя смѣнила въ свое время непосредственную наивную локализацию); однако всемірная исторія неизбѣжно будетъ все снова и снова выдвигать этотъ вопросъ, и для правильнаго пониманія религіозной проблемы въ высшей степени важно не упускать его изъ виду.

Большую трудность для послѣдовательнаго проведенія духовнаго смысла слова „небо“ представляетъ рассказъ о вознесеніи Христа въ первой главѣ „Дѣяній Апостольскихъ“. Не можетъ подлежать сомнѣнію, что авторъ повѣствованія, говоря о вознесеніи на небо, разумѣетъ подъ послѣднимъ опредѣленное мѣсто въ пространствѣ, подобное всякому другому мѣсту, но лишь болѣе славное, чѣмъ всѣ другія мѣста. Особенно выразительно доказываютъ это два ангела. Однако новѣйшіе теологи стали настолько ревностными сторонниками *Коперника* (или *Бруно*), что имъ не импонируютъ даже ангелы. *Мартенсенъ*²¹) объявляетъ устарѣлымъ средневѣковымъ взглядомъ представленіе, что небо есть опредѣленное мѣсто, къ которому ведетъ далекій путь черезъ надзвѣздное пространство; по его мнѣнію „небо—это внутренняя основа внѣшняго міра“, а видимое вознесеніе является для учениковъ лишь „знакомъ“, что Учитель ихъ оставилъ „внѣшний міръ“. Вознесеніе на небо не слѣдуетъ поэтому понимать какъ „движеніе, требующее извѣ-

стнаго времени“, вѣдь послѣднее значило бы, что Христу для того, чтобы вознестись на небо, потребовалось лишь подняться на опредѣленное разстояніе вверхъ.—При помощи такихъ искусственныхъ уловокъ новѣйшій теологъ старается приписать библіи, несмотря на ясныя слова послѣдней, свое міровоззрѣніе. Древнее повѣствованіе, если взять его такъ, какъ оно есть, имѣеть вполне ясный и послѣдовательный смыслъ.—Но нѣтъ ни малѣйшаго смысла въ томъ компромиссѣ, въ которомъ ищеть спасенія Мартенсенъ. И, право же, мы оказали бы больше уваженія библейскому сказанію, признавъ его просто легендой, нежели давая ему истолкованіе, своею искусственностью напоминающее бутфорскія ухищренія декоратора. Какое право имѣеть кромѣ того Мартенсенъ объявлять взглядъ на небо, какъ на опредѣленное мѣсто, „средневѣковымъ“? Конечно, онъ средневѣковый, но въ то же время библейскій.—Мартенсенъ уже видитъ несостоятельность формулы „какъ то — такъ и другое“, но онъ еще не рѣшается перейти къ формулѣ „или то—или другое“.

Коперниковская и декартовская реформа провела между мышленіемъ и созерцаніемъ, дѣйствительностью и символикой, болѣе опредѣленную границу, нежели это было возможно въ прежнее время. Религіозно-философское значеніе этого факта не трудно усмотрѣть. Особенную важность имѣеть расширеніе міра, тѣ бесконечные горизонты, которые завоевалъ себѣ материальный міръ и по сравненію съ которыми духовный міръ представляется въ настоящее время столь ограниченнымъ. На чемъ же теперь—естественно возникъ вопросъ—будетъ покоиться убѣжденіе, что духовныя цѣнности есть высшее въ бытіи, то, вокругъ чего вращается все остальное? Вѣдь теперь вѣншній міръ не вращается уже вокругъ очага той единственной духовной жизни, которая намъ извѣстна изъ опыта!—Между психологіей и космологіей возникло противорѣчіе, неизвѣстное прежнему времени. Наболѣе провицательные умы, какъ Яковъ *Беме* и *Блэзъ Паскаль*, глубоко чувствовали заключающуюся здѣсь проблему, проблему, которая еще не могла возникнуть въ классическія времена религіи. Но не одной только положительной религіи ставится здѣсь великая, быть можетъ неразрѣшимая проблема. Та же проблема въ той или иной

формѣ должна встать на пути всякаго міросозерцанія. Разумѣется, проблемы существуютъ вообще только для того, кто не склоненъ отказываться отъ мышленія изъ-за соображеній удобства или по робости. Къ разсмотрѣнію самой проблемы мы вернемся впослѣдствіи.

с) Потокъ времени.

14. Потребность въ наглядности сказывается также и въ опредѣленіяхъ времени; и здѣсь, какъ въ области пространственныхъ опредѣленій, она приводитъ къ сокращенію и ограниченію представленій. Однако въ этомъ отношеніи исторія отдѣльныхъ религій обнаруживаетъ крупныя различія: такъ на примѣръ, въ исторіи такого религіознаго народа, какъ индусы, идея ограниченного времени не играетъ существенной роли, тогда какъ въ религіи Заратустры и въ христіанствѣ она имѣеть выдающееся значеніе. Для индусовъ время было лишь бессмысленнымъ движеніемъ, измѣненіемъ, безпокойствомъ, отъ котораго надо освободиться. Историческое развитіе въ ихъ глазахъ не имѣло по-этому цѣнности; уничтоженіе бытія во времени путемъ достиженія „нирваны“ являлось высшею цѣлью. Подобныя же черты находимъ мы въ греческомъ мышленіи; классическимъ примѣромъ можетъ намъ служить Платоновское ученіе объ идеяхъ: истинная дѣйствительность есть неизмѣнное, то, что всегда равно самому себѣ; измѣнчивыя явленія опытнаго міра, явленія, находящіяся въ постоянномъ процессѣ превращенія, представляютъ въ концѣ концовъ лишь нѣчто кажущееся. Наоборотъ, въ иранской религіи Заратустры развитіе міра есть историческій процессъ, достигающій своего завершенія въ сравнительно короткій промежутокъ времени (12000 лѣтъ); по истеченіи этого срока великая борьба добра со зломъ—въ природѣ, въ человѣческой жизни и въ мірѣ духовъ—оказывается законченной. Здѣсь выступаетъ идея міровой исторіи въ буквальномъ смыслѣ этого слова. Всякая человѣческая дѣятельность, всякая переменна человѣческой судьбы пріобрѣтаетъ такимъ образомъ грандіозное космическое освѣщеніе. Если потокъ времени мыслится ограниченнымъ, если онъ весь въ цѣломъ можетъ быть окинутъ умственнымъ взоромъ челоука, то это вызываетъ не-

обычайно сильный подъемъ духа. Конецъ всѣхъ временъ, объективное завершеніе мірового процесса сразу ставитъ передъ мышленіемъ абсолютную цѣль, которая въ то же время достижима въ теченіе ограниченнаго, доступнаго человѣчеству періода; вокругъ этой цѣли концентрируются всѣ стремленія и человѣкъ чувствуетъ себя сподвижникомъ боговъ. Гдѣ и какъ впервые возникла эта вѣра въ значеніе исторіи, мы не знаемъ. Не установлено даже, что она индогерманскаго происхожденія; возможно, что мы обязаны ея возникновеніемъ семитическимъ и досемитическимъ вліяніямъ²²⁾. Нѣтъ также данныхъ для того, чтобы утверждать, что вѣра эта перешла отъ персовъ къ евреямъ въ періодъ послѣ исхода, а отъ этихъ послѣднихъ къ христіанамъ²³⁾. Во всякомъ случаѣ религія Заратустры есть первая великая народная религія, въ которой идея жизни, какъ историческаго развитія, направленнаго къ опредѣленной цѣли, окрашиваетъ собою все міросозерцаніе. Духъ человѣчскій крѣпнеть въ жизненной борьбѣ, если ему преподносятся великія картины будущаго, если имъ руководитъ мысль о грядущемъ царствѣ, наступленіе котораго должно свершиться по приговору міровой исторіи.

Въ Новомъ Завѣтѣ, особенно въ первыхъ трехъ евангеліяхъ, въ посланіяхъ апостола Павла и въ апокалипсисѣ міросозерцаніе это является рѣшительно господствующимъ. Въ евангеліи Іоанна съ особеннымъ удареніемъ указывается на то, что вѣчная жизнь есть не только будущая, но и наша теперешняя, настоящая жизнь. Тотъ, кто вѣруетъ, уже поборолъ смерть и вступилъ въ жизнь. Судъ, приговоръ есть прежде всего внутренній голосъ совѣсти; внѣшній будущій судъ представляется лишь необходимымъ логическимъ результатомъ, завершающимъ процессъ внутренняго, духовнаго развитія человѣчества. Правда, по отношенію „къ этому идеализму, который уже въ настоящемъ видитъ воплощенный идеалъ“, мы находимъ среди новозавѣтныхъ писателей разницу въ степени²⁴⁾, и разница эта очень существенна; въ ней коревятся два различные типа проповѣди св. ученія, и мы не можемъ не видѣть глубокой психологической и историко-литературной загадки въ томъ, что согласно преданію одному и тому же автору приписывается какъ

та часть писанія (апокалипсисъ), въ которой наступленіе „царства“ опредѣленіе, чѣмъ гдѣ либо, рассматривается, какъ будущее, такъ и та (евангеліе Іоанна), гдѣ наиболѣе глубоко-мысленно защищается его присутствіе въ настоящемъ. Противорѣчіе выступаетъ въ Новомъ Завѣтѣ тѣмъ сильнѣе, что конецъ міра и страшный судъ какъ разъ ожидался тогдашними поколѣніями; это должно было обострить отношеніе между настоящимъ и будущимъ, вызвать особенно рѣзкій контрастъ между живымъ, направленнымъ на будущее, ожиданіемъ и чувствомъ обладанія въ настоящемъ.

Въ религіи Заратустры идеалистическое міросозерцаніе—вѣроятно вслѣдствіе болѣе трѣзваго и практичнаго характера иранцевъ—не проявляется съ такой отчетливостью. Въ Новомъ же Завѣтѣ здѣсь, какъ и по отношенію къ пространству, обнаруживается характерное „какъ то—такъ и другое“, и надо замѣтить, что въ данномъ вопросѣ формула эта можетъ быть защищена съ большою легкостью. Въ самомъ дѣлѣ, нѣтъ никакого противорѣчія въ томъ, что идеалъ пустилъ корни и въ этомъ смыслѣ уже существуетъ, хотя въ то же время въ своемъ полномъ объемѣ развертывается лишь мало-по-малу. Вопросъ—къ которому мы вернемся впослѣдствіи—состоитъ въ томъ, дѣйствительно ли Новый Завѣтъ предвидитъ и проповѣдуетъ такое продолжительное, послѣдовательное раскрытіе идеала. Согласно новозавѣтнымъ взглядамъ, до конца міра должно пройти немного времени, и вообще между твореніемъ и страшнымъ судомъ лежитъ сравнительно короткое время. Между этими двумя фиксированными точками протекаетъ весь потокъ времени; въ промежуткѣ находятъ себѣ мѣсто великія религіозныя событія и все время, отъ начала и до конца, округляется фантазіей въ одно естественное цѣлое. Имѣется начало и конецъ, отдѣленные другъ отъ друга обозримымъ разстояніемъ.—Но стоитъ удалить обѣ эти опорныя точки, стоитъ поставить вопросъ, что же было до „начала“, что будетъ послѣ „конца“,—и почва теряется подъ ногами—совершенно такъ же, какъ и въ томъ случаѣ, когда въ сознаніи блеснетъ мысль, что пространство не имѣетъ абсолютныхъ границъ.

15. Изъ понятія времени вытекаетъ, что каждое отдѣльное

мгновеніе находится между двумя другими мгновеніями. Нельзя такимъ образомъ представить себѣ ни начальнаго, ни конечнаго мгновенія. Подобно тому, какъ законъ причинности примѣняется къ каждому члену причиннаго ряда, и пространственное отношеніе къ каждому мѣсту въ пространствѣ, совершенно такъ же и временное отношеніе имѣетъ силу для каждаго члена временнаго ряда. Время, отдѣляющее „сотвореніе“ отъ „суда“— какъ и всякій другой промежутокъ времени— является поэтому лишь одной волной великаго, необозримаго океана времени. Ограниченный потокъ времени обозначаетъ всегда періодъ, заполняемый осуществленіемъ опредѣленнаго результата, достиженіемъ опредѣленной цѣли. Раздѣленіе времени на періоды обуславливается конкретнымъ содержаніемъ процесса. *Временное отношеніе въ силу своего внутренняго закона выходитъ за предѣлы всякаго „начала“ и „конца“, и если внѣ тѣхъ опорныхъ точекъ, которыя мы до сихъ поръ разсматривали какъ прочно установленныя, наши мысли не способны дать никакого положительнаго содержанія, а слѣдовательно и никакого дѣленія времени на періоды, то во всякомъ случаѣ наше мышленіе приводится здѣсь не къ успокоенію, а къ вопросу, къ проблемѣ, совершенно такъ же, какъ при изслѣдованіи причиннаго ряда или пространственной локализаци. Всего послѣдовательнѣе было бы принять, что время „въ началѣ“ было сотворено, „въ концѣ“ будетъ уничтожено; однако такое рѣшеніе дѣлаетъ проблему о значеніи времени для вѣчности еще болѣе запутанной.*

Поскольку дѣло касается времени, конечный пунктъ можетъ означать лишь станцію на пути, мѣсто отдохновенія, гдѣ накопляется энергія для новаго развитія. Въ такихъ пунктахъ можетъ казаться, что время уничтожено. Достигнутая цѣль встаетъ въ такомъ могучемъ блескѣ, она до такой степени заполняетъ все сознаніе, что для мысли о прошломъ и будущемъ не остается мѣста. Но это близкое къ экстазу сосредоточеніе всѣхъ силъ въ одномъ пунктѣ продолжается лишь мгновеніе, по закону временной послѣдовательности оно смѣняется новыми процессами... или же путемъ повторенія и привычки понижаетъ общую восприимчивость психики, превращается въ состояніе неподвижной тупости.

Легко понять, почему религіозное сознаніе должно находиться во временной послѣдовательности существовавшее несовершенство. Несчастіе развитія во времени состоитъ въ томъ, что здѣсь одинъ жизненный періодъ неизбѣжно выступаетъ, какъ средство для другого. Средство и цѣль раздѣлены и жизнь распадается на періоды безрадостной работы и празднаго наслажденія. Время въ большинствѣ случаевъ наполняется чѣмъ-либо такимъ, что пріобрѣтаетъ цѣнность лишь благодаря своимъ результатамъ и не раньше, чѣмъ эти результаты дѣйствительно наступятъ. Всякій прогрессъ въ искусствѣ воспитанія, этики и социологіи направленъ къ тому, чтобы устранить этотъ дуализмъ, самый тяжкій изъ всѣхъ видовъ дуализма. Какъ одинъ человекъ не долженъ служить простымъ средствомъ для другихъ людей, такъ и въ жизни единичнаго человѣка отдѣльные моменты не должны быть простымъ средствомъ для другихъ моментовъ, прошедшее и настоящее простымъ средствомъ для будущаго. Это устранится, если работа и развитіе пріобрѣтутъ непосредственную самостоятельную цѣнность и станутъ такимъ образомъ цѣлью или частью цѣли. Дитя съ этой точки зрѣнія не есть только будущій человекъ: дѣтскій возрастъ становится самостоятельнымъ жизненнымъ періодомъ со своими специальными задачами, обладаетъ особой, ему лишь свойственной цѣнностью. Такимъ же образомъ слѣдуетъ разсматривать каждый жизненный періодъ, каждую отдѣльную часть потока времени. Тогда станетъ возможнымъ, оставаясь посреди непрерывно смѣняющагося времени, жить въ вѣчности, не погружаясь въ мистическое созерцаніе. Внѣшній характеръ временныхъ различій отпадаетъ. „Вѣчность“ является уже не продолженіемъ времени или безконечно удаленнымъ временемъ, она выражаетъ собою непрерывное сохраненіе цѣнности въ постоянной смѣнѣ время.

При этомъ условіи мы сможемъ прямо смотрѣть въ глаза безконечному, никогда не завершающемуся времени, не испытывая головокруженія, не получая впечатлѣнія чего-то неутолимо-безцѣльнаго. Итакъ, мы пришли къ тѣмъ же результатамъ, какъ и раньше, при изслѣдованіи причинной зависимости (9—10) и міра пространства (12). Единственно возможное

разрѣшеніе трудностей, связанныхъ съ временнымъ отноше-
ніемъ, состоитъ въ углубленіи самой точки зрѣнія: мы должны
въ концѣ концовъ видѣть центръ тяжести во внутреннемъ за-
конѣ и цѣнномъ содержаніи процесса, а не въ его внѣшнихъ
различіяхъ. Здѣсь мы получаемъ нѣчто, могущее существовать
независимо отъ тѣхъ ограниченныхъ рамокъ, въ которыя склон-
но включать себя религіозное сознание въ его мнѳологическихъ
и догматическихъ формахъ.

В. Объективное завершение мышленія.

Спекулятивная философія не столько
даетъ отвѣты на тѣ вопросы, которые ста-
вить обыденный человѣческій разумъ,
сколько приводитъ насъ къ познанію, что
сами вопросы эти должны исчезнуть, какъ
покоящіеся на понятіяхъ, не заключающихъ
въ себѣ истины.

Павелъ Мёллеръ.

16. Послѣдней предпосылкой научнаго пониманія бытія
является, какъ я пытался показать, принципъ единства, ле-
жащій въ основѣ всякой связи между событіями, временной,
пространственной или причинной. Является вопросъ: способно
ли мышленіе дать ближайшее опредѣленіе этому принципу един-
ства, воплотить его въ форму понятія, завершающаго познава-
тельный процессъ?

Проблема эта тѣмъ важнѣе, что только принципъ единства
открываетъ возможность объединенія научной и религіозной
точки зрѣнія на бытіе. Изслѣдованіе настоящей проблемы я
разобью на двѣ части: въ одной разсмотрю ее преимущественно
съ формальной, въ другой—преимущественно съ реальной сто-
роны. Реальное разсмотрѣніе я откладываю до ближайшаго от-
дѣла (с), а теперь приступлю къ формальному, т. е. поставлю
вопросъ, какими свойствами должна обладать мысль, для того
чтобы дать окончательное, объективное завершеніе нашему по-
знанію. Такая мысль не должна, очевидно, сама указывать на
нѣчто, выходящее за ея предѣлы, не должна заключать въ се-
бѣ новыхъ проблемъ или постулятовъ. Она должна, въ силу
внутренняго закона нашего мышленія, такимъ образомъ округлять
познаніе, чтобы больше уже не возникало никакихъ новыхъ
вопросовъ. Интеллектуальный процессъ долженъ быть заверненъ

такимъ образомъ, чтобы его возобновленіе стало невозможнымъ.

Мы всё чувствуемъ необходимость дать нашему познавательному процессу объективное завершение. Всегда имѣются пункты, дальше которыхъ мы фактически не въ состояніи проникнуть. Но такое завершение мышления можетъ вызываться чисто случайными обстоятельствами. Одинъ устаетъ скорѣе другого, или его интеллектуальныя потребности захватываютъ не такую широкую область, какъ у другого. Въ этомъ смыслѣ понятія, завершающія познания, для различныхъ индивидуумовъ, различныхъ эпохъ и народовъ различны. Границы въ пространствѣ и времени могутъ помѣшать познанію овладѣть достаточнымъ количествомъ матерьяла. Но я ставлю здѣсь вопросъ не объ этихъ эмпирическихъ границахъ познания; вопросъ мой касается такого завершения мышления, которое неизбежно вытекаетъ изъ его собственныхъ законовъ, а не изъ случайныхъ индивидуальныхъ или историческихъ условий.

Однако прежде, чѣмъ приступить къ изслѣдованію, способенъ ли принципъ единства, къ которому привело насъ все предыдущее изложеніе, дать объективное завершение познанію, намъ необходимо выяснитъ, не можетъ ли мышленіе найти окончательное успокоеніе не въ принципѣ единства, а въ одномъ изъ элементовъ бытія. Можно было бы указать на атомы естественной науки, принимаемые за неизмѣнныя въ теченіе любого процесса движенія и измѣненія, можно было бы подумать, что въ нихъ всякое наше познаніе найдетъ себѣ завершеніе.

До сихъ поръ никогда еще не было образовано понятія атома, которое не надѣляло бы атомовъ тѣми свойствами, которыми обладаютъ чувственно воспринимаемыя тѣла. Атомы представляютъ себѣ протяженными, т. е. они состоятъ изъ частей, но только эти части не могутъ быть фактически выдѣлены при помощи извѣстныхъ намъ силъ природы. Какимъ бы малымъ мы ни представляли себѣ это протяженіе (предложено считать его милліонной или десятимилліонной частью милліметра), во всякомъ случаѣ оно достаточно для того, чтобы сдѣлать атомъ цѣлымъ маленькимъ міромъ и поставить вопросъ о его внут-

реннихъ соотношеніяхъ. Его строеніе можетъ быть очень сложнымъ, и, помнѣнію нѣкоторыхъ изслѣдователей, внутри его имѣютъ мѣсто электрическіе токи. Намъ открывается такимъ образомъ здѣсь перспектива новой загадки, обсужденіе и разрѣшеніе которой, быть можетъ, вовсе немыслимо при помощи современныхъ естественно-научныхъ понятій. Завершеніе мышления такимъ образомъ лишь отодвигается дальше.—Къ подобному же результату мы придемъ, если спросимъ, абсолютно ли тверды атомы. Абсолютно твердые атомы противорѣчили бы принципу сохраненія энергіи, такъ какъ при ихъ столкновеніи энергія терялась бы. При ударѣ двухъ движущихся тѣлъ прекратившееся движеніе ихъ превращается въ движеніе ихъ частицъ; такъ на примѣръ, отъ тренія развивается теплота. Но абсолютная твердость исключаетъ движеніе частицъ. Если же мы будемъ представлять себѣ частицы атома подвижными, способными смѣщаться,—атомъ опять-таки превратится въ цѣлый маленький міръ, подобный солнечной системѣ, и насъ атакуетъ цѣлая толпа новыхъ вопросовъ и проблемъ, касающихся внутреннихъ отношеній этого міра.—Наконецъ, и тѣ силы, которыми мы надѣляемъ атомъ, указываютъ на то, что этотъ послѣдній способенъ дать лишь временное, предварительное завершеніе нашему мышленію. Понятіе атома обязано своимъ возникновеніемъ потребности локализовать источникъ проявленія силы. Законы физики и химіи даютъ намъ опредѣленные соотношенія, наблюдаемая между разнородными элементами; элементамъ по этому приходится приписать тѣ свойства или „силы“, которыя необходимо предположить для пониманія явленій взаимодѣйствія. Относительно матеріи и ея элементовъ мы знаемъ лишь то, что даютъ намъ обнаруживаемыя ею силы. Слѣдовательно, съ гносеологической точки зрѣнія „сила“ есть болѣе основное понятіе, чѣмъ матерія. Матерія, вещество, есть неизвѣстное, опредѣляемое силами или свойствами, которыя приписываются ему смотря по тому, въ какія отношенія взаимодѣйствія съ другими веществами оно вступаетъ. Уже *Платонъ* называетъ матерію продуктомъ „ложнаго мышленія“. По всей вѣроятности онъ хотеть сказать, что о матеріи начинаютъ говорить лишь въ томъ случаѣ, если не находятъ настоящихъ понятій. Что ма-

терію мы знаемъ только благодаря ея силамъ, всего яснѣе показываютъ химическіе атомы, которые являются лишь символами опредѣленныхъ вѣсовыхъ частей элементовъ, вступающихъ между собою въ химическое взаимодействіе; но „имѣть вѣсъ“ — это значитъ тянуть книзу чашку вѣсовъ, обнаруживать силу паденія. Итакъ, матерію мы знаемъ только благодаря силѣ. Но понятіе силы есть понятіе отношенія: оно выводится изъ закона взаимодействія и предполагаетъ сопротивленіе, которое слѣдуетъ преодолѣть. Каждый отдѣльный атомъ опредѣляется, слѣдовательно, лишь своими отношеніями къ другимъ атомамъ. И здѣсь мы получаемъ въ концѣ концовъ связь явленій, цѣлостность ихъ, какъ первичный феноменъ, мы приходимъ къ принципу единства.

Сколько бы различнаго и разнороднаго ни охватывало бытіе, во всякомъ случаѣ, исходя изъ отношенія взаимодействія между различными и разнородными элементами, мы должны допустить извѣстную связь, общую почву, извѣстное единство, какъ условіе такого взаимодействія.

17. Я перехожу поэтому къ изслѣдованію принципа единства. Только этотъ послѣдній, а отнюдь не отдѣльные элементы, можетъ дать завершеніе нашему мышленію, если такое завершеніе вообще возможно.

Принципъ единства, какъ мы видѣли, есть необходимая предпосылка пониманія бытія. Но такъ какъ приходится принять, что познаваемость бытія (какими бы узкими предѣлами она ни была ограничена) стоитъ въ связи съ природою самого бытія, то мы имѣемъ полное право допустить силу, которая связываетъ все существующее и совершающееся внутреннею зависимою, сплачиваетъ бытіе въ одно цѣлое отношеніемъ непрерывности. Если мы опредѣлимъ Бога, какъ принципъ познаваемости бытія и, слѣдовательно, какъ принципъ единства, то мы достигнемъ возможности гармонически объединить понятіе Бога съ требованіями научнаго познанія. Въ представленіяхъ о божествѣ народныхъ религій такое опредѣленіе всегда играетъ болѣе или менѣе выдающуюся роль — правда, лишь на сравнительно высокихъ стадіяхъ развитія религіознаго сознанія. Необходимо помнить, однако, что въ образованіи религіозныхъ

понятій участвуютъ интересы совершенно иного порядка, нежели чисто теоретическіе и интеллектуальные. Каждая религія стремится воплотить въ своемъ понятіи божества высшую изъ извѣстныхъ человѣку цѣнностей. Этические и эстетическіе интересы, но прежде всего чувства одушевленія и зависимости, пробуждаемыя жизненной борьбой, создаютъ то глубокое сосредоточеніе всѣхъ представленій въ одномъ центрѣ, которое разряжается въ крикъ: Боже! — Религіозная проблема вызывается къ жизни раздѣленіемъ труда въ духовной области; это раздѣленіе труда прежде всего выдѣляетъ изъ всѣхъ другихъ интересовъ интеллектуальный интересъ, и этотъ послѣдній начинаетъ искать себѣ удовлетворенія, создавая самостоятельные пути и формы мышленія. Нѣтъ поэтому ничего удивительнаго, если научное и религіозное творчество понятій не соотвѣтствуютъ другъ другу. Философскій и религіозный языки не всегда такъ относятся другъ къ другу, что можно безъ дальнѣйшихъ затрудненій перевести любую мысль съ одного языка на другой или найти для любого понятія, возникшаго въ одной области, адекватное понятіе въ другой.

Великая проблема о соотношеніи между единствомъ и множественностью встаетъ не только предъ философскимъ, но и предъ религіознымъ сознаніемъ. Но въ то время, какъ философское мышленіе останавливается на упомянутомъ уже нами первичномъ феноменѣ, т. е. на единствѣ, какъ необходимой предпосылкѣ законѣрной связи между различными элементами, религіозное сознаніе въ своихъ мифологическихъ и догматическихъ формахъ, наоборотъ, стремится довести контрастъ между единствомъ и множественностью до крайнихъ предѣловъ, представить ихъ, какъ двѣ различныя сущности или силы. Получаются такимъ образомъ два предѣльныхъ понятія: Богъ и міръ, при чемъ міръ мыслится, какъ единство, поскольку всякая множественность, взятая въ совокупности, образуетъ цѣлостность. Что касается отношенія философской мысли къ этимъ двумъ типамъ синтеза, то, съ точки зрѣнія философіи, и то и другое понятіе заключаетъ въ себѣ одинаковыя трудности, и, слѣдовательно, при помощи ихъ достигается лишь удвоеніе проблемы; мало того, здѣсь возникаетъ еще третья проблема: о взаимо-

отношеніи этихъ двухъ сущностей или силъ. Если это такъ, — а я тотчасъ же постараюсь показать, что это такъ — затронутый нами вопросъ имѣетъ огромную важность для правильнаго пониманія религіозной проблемы. Изъ вышеприведенныхъ соображеній слѣдуетъ, что, если какой-либо мыслитель отвергаетъ понятіе Бога, мы не имѣемъ еще права приписывать ему исключительную вѣру въ то, что на языкѣ религіи носитъ названіе „міра“. Понятіе „міръ“ заключаетъ въ себѣ такія же философскія трудности, какъ и понятіе „Богъ“, если оно претендуетъ на роль предѣльнаго понятія, абсолютно завершающаго процессъ мышленія. И очень часто атеистами считаются такіе мыслители, которые скорѣе отвергаютъ ходячее понятіе „міръ“, нежели понятіе Бога. Такая судьба постигла, напримѣръ, *Спинозу* и *Фихте*²⁶). Разумѣется, полемическій фанатизмъ нельзя устранить аргументами, какія бы убѣдительныя доказательства мы ни приводили.

Если Богъ и міръ рассматриваются, какъ двѣ различныя сущности или силы, они должны взаимно ограничивать другъ друга. Одна должна оканчиваться тамъ, гдѣ начинается другая. Механикъ и изготовленные имъ часы — двѣ различныя вещи. Въ подобное же внѣшнее соотношеніе ставитъ Бога и міръ обыденное сознаніе. Но въ этомъ случаѣ Богъ не можетъ быть безконечнымъ существомъ. „Міръ“ съ его законами и силами является границей божества. Такимъ путемъ возникаетъ въ сущности политеистическое міросозерцаніе; „міръ“, разъ онъ отличенъ отъ Бога, самъ становится, строго говоря, божествомъ; и дѣйствительно извѣстное олицетвореніе міра сплошь да рядомъ проскальзываетъ даже въ такихъ воззрѣніяхъ, которыя съ большою помпой провозглашаютъ себя монотеистическими.

„Міръ“, какъ уже было указано, есть несовершенное понятіе. Если оно должно обозначать всю совокупность бытія, регулируемую законами цѣлостности, оно является идеаломъ, къ которому стремится изслѣдованіе, но котораго оно никогда не можетъ достигнуть вслѣдствіе неисчерпаемости опыта. Наше мышленіе разбираетъ по складамъ, что такое дѣйствительность. Признакъ, позволяющій отличить субъективныя представленія отъ объективной дѣйствительности, состоитъ въ законмѣрной

связи между явленіями и ихъ отношеніями между собою. Но съ одной стороны непрерывно возникаютъ все новыя и новыя явленія, какъ звенья опыта, съ другой стороны постоянно обнаруживается, что взаимоотношенія между тѣми явленіями, которыя уже даны намъ, гораздо запутаннѣе и таинственнѣе, чѣмъ мы могли предполагать это раньше. Мы поэтому никогда не въ состояніи довести до конца опредѣленіе дѣйствительности согласно выше установленному критерию. Понятіе „дѣйствительность“ есть слѣдовательно идеальное понятіе²⁶). Религіозные писатели обыкновенно не обладаютъ достаточнымъ терпѣніемъ, чтобы остановиться на этой вѣчно идущей впередъ работѣ, работѣ, которая составляетъ идеаль всакаго изслѣдованія и сводится къ отысканію все болѣе глубокой зависимости между все болѣе обширнымъ кругомъ явленій. Процессъ обрываютъ на серединѣ и считаютъ дѣло поконченнымъ. Понятіе міра является слѣдовательно выраженіемъ незаконченной мысли. На самыхъ низкихъ степеняхъ религіознаго развитія понятіе это вообще говоря, не имѣетъ мѣста²⁷). Представленіе космоса, по опредѣленному плану объединяющаго въ себѣ, какъ въ цѣломъ, всѣ существующія вещи, предполагаетъ извѣстный уровень умственнаго развитія. Благодаря слишкомъ поспѣшному завершенію процесса мышленія образовалось псевдопонятіе абсолютной цѣлостности, вошло въ обиходъ религіознаго языка и съ тѣхъ поръ функционируетъ въ этомъ послѣднемъ, какъ будто бы это было вполне точное, непогрѣшимое понятіе.

Но наступаетъ моментъ, когда мы наконецъ уясняемъ себѣ истинное значеніе образованныхъ такимъ путемъ понятій. Тогда неизбежно возникаетъ вопросъ, какимъ образомъ обѣ сущности или силы относятся другъ къ другу. Вездѣ, гдѣ имѣетъ мѣсто причинное отношеніе, долженъ, какъ мы видимъ изъ предыдущаго, быть предположенъ принципъ, обуславливающій связь отдѣльныхъ членовъ причиннаго ряда. Если бы не существовало чего-то, соединяющаго эти члены одинъ съ другимъ, причинное отношеніе было бы непонятно. Но это имѣетъ силу и по отношенію къ причинной связи между Богомъ и міромъ. А разъ это такъ, та связь, тотъ принципъ единства, который дѣлаетъ возможными ихъ взаимныя отношенія, самъ сталъ бы божествомъ

или, если угодно, міръ въ собственномъ смыслѣ слова состоятъ бы изъ „Бога“ + „міръ“, т. е. являлся бы цѣлымъ образумымъ «Богомъ» и «міромъ» вмѣстѣ. Тутъ передъ нами снова открывается рядъ, не допускающій завершенія—ясный признакъ, что мы близко подошли къ предѣльной мысли, которую мы дѣйствительно въ состояніи образовать, но, не напавъ на нее, прошли мимо. Эта предѣльная, имѣющая дѣйствительную силу, мысль есть принципъ единства, принципъ законмѣрности бытія. Если не оказать послѣднему должнаго вниманія, онъ отомститъ за себя, онъ—какъ дѣловой, всюду переселяющійся за хозяиномъ—выступить передъ нами въ томъ же самомъ видѣ и какъ разъ въ тотъ моментъ, когда намъ покажется, что мы достаточно далеко ушли отъ него впередъ. Всѣ предѣльныя понятія заключаютъ въ себѣ нѣчто заманчиво-дразнящее, и это обнаруживается съ особенной силой въ тѣхъ случаяхъ, когда дѣлается попытка чисто внѣшнимъ образомъ завязать въ узелъ нить мышленія, вмѣсто того, чтобы держаться внутренней связи, которая, строго говоря, только и дѣлаетъ эту нить путеводною. Эта способность предѣльныхъ понятій дразнить познаніе, не удовлетворяя его, могла бы исчезнуть лишь тогда, если бы теологи дали намъ совершенно новую теорію познанія, отличную отъ той, съ которой мы оперируемъ въ настоящее время. А пока что, указанная особенность предѣльныхъ понятій преслѣдуетъ насъ неотступно вплоть до возвышеннѣйшихъ теологическихъ и метафизическихъ построений. Уже *Платону* она доставила существенное затрудненіе въ разработкѣ его ученія объ идеяхъ (діалогъ *Парменидъ*): если основу чувственно воспринимаемыхъ вещей составляютъ идеи, то самое это отношеніе между идеями вещами естественно даетъ поводъ къ новому вопросу: вѣдь и это отношеніе должно имѣть свою идею и т. п. У *Спинозы* и *Лотце* та же самая проблема выступаетъ при опредѣленіи соотношенія между субстанціей и единичными существами (модусами). Я не вижу, какимъ образомъ теологія своимъ ученіемъ о Богѣ и мірѣ помогла бы намъ выбраться изъ этого принципиальнаго затрудненія; съ гносеологической точки зрѣнія оно доказываетъ лишь, что мы находимся у предѣльнаго понятія. Въ принципѣ единства мы обладаемъ понятіемъ предѣльнымъ для насъ, но въ то же время

понятіемъ, требующимъ примѣненія къ непредѣльнымъ рядамъ и къ рядамъ рядовъ. Было бы нелѣпо и бессмысленно искать объективнаго завершенія познанія въ какомъ-либо отдѣльномъ членѣ ряда, а не въ самомъ принципѣ образованія рядовъ.

Но изъ принципа единства, этой послѣдней ни на что другое не сводимой основы нашего пониманія, не можетъ быть выведена множественность явленій (вещей и событій). Единство всегда есть и остается единствомъ, въ то время какъ множественность дается лишь опытомъ и не можетъ быть выведена дедуктивно. Эмпирически данное многообразіе различій наше изслѣдованіе стремится свести къ минимуму, такъ что принципъ единства вступаетъ въ свои права благодаря доказанной на опытѣ идентичности, логической рациональности и причинности. Прогрессирующая редукція подобнаго рода возможна, какъ показываетъ исторія опытной науки, дедукція же здѣсь немислима. Сдѣланныя спекулятивными философами (*Плотинъ*, *Бѣме*, *Шеллингъ*) попытки вывести множественность изъ единства не удалась и могутъ быть характеризованы скорѣе какъ миеологическое фантазированіе, нежели какъ философское мышленіе. Яснѣе понималъ этотъ пунктъ *Спиноза*, признавшій, что отдѣльныя явленія (модусы) извѣстны намъ только изъ опыта, и что только анализируя опытъ мы достигаемъ единства. Теологическое мышленіе, образовавъ понятія двоякаго рода, противопоставивъ другъ другу Бога и міръ, какъ различныя сущности, стремится затѣмъ снова уничтожить эту двойственность, утверждая, что міръ сотворенъ Богомъ.

Поскольку въ этомъ утвержденіи можно видѣть не только догматъ вѣры, но и попытку *объяснить* отношеніе между Богомъ и міромъ, оно не рѣшаетъ интересующей насъ проблемы. Съ точки зрѣнія познанія, представленіе о творческомъ актѣ лишь снова ставитъ передъ нами проблему о единствѣ и множественности, и даже придаетъ ей еще большіе размѣры. Какъ немислимо логически вывести множественность изъ единства (ибо въ этомъ случаѣ заключеніе содержало бы въ себѣ то, чего нѣтъ въ посылакахъ), точно такъ же логически немислимо представить себѣ сотвореніе міра Богомъ. Острота противорѣчія только увеличится, если мы вспомнимъ, что Богъ мыслится всесовер-

пеннымъ и неизмѣннымъ: какимъ образомъ, въ самомъ дѣлѣ, несовершенное можетъ возникнуть изъ совершеннаго, измѣнчивое изъ неизмѣннаго. Съ логической точки зрѣнія трудность ни мало не мѣняется отъ того, допустимъ ли мы вмѣстѣ съ *Августиномъ*, что несовершенное и измѣнчивое создано актомъ воли, или примемъ вмѣстѣ съ *Плотинимъ* истечение (эманацию) (съ этической точки зрѣнія трудность въ первомъ случаѣ, конечно, значительнѣе²⁸). Ни ученіе о сотвореніи міра, ни ученіе объ эманации не уничтожаютъ противорѣчія, состоящаго въ томъ, что наше понятіе причины есть понятіе множественности условій, а потому представить себѣ въ видѣ «причины» абсолютное единство такъ же трудно, какъ вывести заключеніе изъ одной только посылки.

И если догматы о сотвореніи считаютъ объясненіемъ происхожденія міра, то, очевидно, подъ «объясненіемъ» здѣсь понимается нѣчто совершенно иное, нежели это принято въ наукѣ. Если на какомъ-либо пунктѣ мышленіе вынуждено остановиться, это еще не всегда значитъ, что съ даннаго пункта начинается пониманіе.

18. Невозможность объективнаго завершенія познанія вытекаетъ, какъ мы видѣли, изъ неисчерпаемости опыта, который только весь въ дѣломъ могъ бы дать полное оправданіе основныхъ познавательныхъ предпосылокъ. *Юмовская* проблема относительно общеобязательности причинности никогда не можетъ быть рѣшена. Даже *Кантъ* былъ въ этомъ пунктѣ слишкомъ догматиченъ, полагая, что нашелъ доказательство такой общеобязательности. Разъ непрестанно возникаютъ новыя явленія, нѣтъ даже возможности утверждать, что послѣдняя основа этихъ явленій (кантовская „вещь въ себѣ“) дѣйствуетъ постояннымъ образомъ, а не находится сама въ процессѣ измѣненія и развитія; при чемъ эти ея измѣненія опять таки могутъ быть подчинены законамъ, лежащимъ глубже, чѣмъ тѣ, которые до сихъ поръ были найдены въ явленіяхъ опытнаго міра. Мы приходимъ такимъ образомъ къ идеѣ законовъ высшаго порядка точно такъ же, какъ раньше мы натолкнулись на возможность атомовъ высшаго порядка. *Кантъ* въ свое время удовлетворился постулатомъ „вещи въ себѣ“, какъ основы для матеріи

нашего познанія; онъ принялъ безъ дальнѣйшихъ колебаній, что основа эта дѣйствуетъ во все времена одинаковымъ образомъ²⁹). Но справедливости такого допущенія нѣтъ возможности доказать: основныя посылки философіи въ дѣйствительности являются еще болѣе гипотетическими, чѣмъ это думалъ Кантъ. Право примѣнять къ эмпирически данному матерьялу формы нашего познанія (напр., понятіе причинности), строго говоря, не можетъ быть обосновано разъ навсегда, но можетъ лишь постоянно подкрѣпляться все новыми и новыми опытами.

Догматическая предпосылка Канта о неизмѣнности вещи въ себѣ оказала вліяніе и на *Герберта Спенсера*: послѣдній, доказавъ примѣнимость понятія развитія ко всемъ областямъ опыта, рѣшительно оспариваетъ примѣнимость его къ „непознаваемому“, которое по его ученію составляетъ основу всехъ явленій. Такой ревностный философъ развитія, какъ *Ф. Зиббернъ*, также принялъ, что развиваются лишь конечныя существа, а не божество; или, какъ онъ выражается: развивается царство Божіе, а не Богъ³⁰). Но такими вышними пріемами нельзя провести границы между непознаваемымъ и познаваемымъ, между неизмѣннымъ и измѣнчивымъ. Старое схоластически-догматическое понятіе границы, выставившее неизмѣнность божества, какъ противоположность измѣнчивости „міра“, несомнѣнно, оставило свой слѣдъ и у новѣйшихъ философовъ. Абсолютно неизмѣнная основа непрерывнаго измѣненія немислима. И здѣсь проблема все снова и снова встаетъ передъ мыслью, какъ скоро послѣдняя пытается найти себѣ окончательное объективное завершеніе.

Какъ бы то ни было, возможно представить себѣ, что незавершимость опыта и познанія стоитъ въ связи съ тѣмъ, что бытіе не закончено, что оно находится въ постоянномъ развитіи. Часто забываютъ, что опытъ и самопознаніе принадлежатъ къ бытію. Когда мы говоримъ о познаніи бытія, то это означаетъ въ сущности, что все бытіе мы хотимъ выразить черезъ отдѣльную его часть или отдѣльную его сторону. Пока задача эта не рѣшена, и бытіе, какъ цѣлостность, не закончено. И, наоборотъ, разъ не закончено само бытіе, и наше познаніе не можетъ быть закончено. Кромѣ того: для того, чтобы понять

отношеніе той части или той стороны бытія, которую мы называемъ познаніемъ, и всѣмъ остальнымъ бытіемъ (или бытіемъ, разсматриваемымъ какъ цѣлостность), для того чтобы выполнить эту операцію, намъ потребовалось бы, очевидно, познаніе второго порядка и т. д. Такимъ образомъ и здѣсь проблема все снова и снова возобновляется. Уже индійскіе Веданта-философы (авторы Упанишадъ) и неоплатоники поняли это. Окончательное завершеніе познанія предполагаетъ устраненіе различія между познаніемъ и бытіемъ, между субъектомъ и объектомъ;—но какъ разъ это различіе есть условіе всякаго познанія.

Вообще основной законъ всѣхъ нашихъ понятій состоитъ въ томъ, что они выражаютъ собою отношенія, и, слѣдовательно, каждое понятіе предполагаетъ отношеніе къ другимъ понятіямъ³¹). Таковъ внутренній законъ, опредѣляющій собою всякое движеніе нашей мысли. Изъ этого закона, который можно бы назвать закономъ относительности понятій, слѣдуетъ, что нельзя образовать никакого понятія о томъ, что не стоитъ ни въ какомъ отношеніи ни къ чему другому. Мыслить—это значитъ обнаруживать тождество или различіе, находить основаніе или слѣдствіе, выводить причину-или дѣйствіе. Но тождество и различіе, основаніе и слѣдствіе, причина и дѣйствіе находятъ себѣ примѣненіе лишь тамъ, гдѣ различные члены могутъ быть приведены во взаимную связь.

Вещь или существо могутъ быть познаны только при посредствѣ ихъ свойствъ, а свойства означаютъ собою тѣ различные способы, при помощи которыхъ данная вещь или данное существо вступаютъ въ отношеніе съ другими вещами или существами. Вещамъ и существамъ приписываютъ силу, разъ они обладаютъ способностью преодолевать сопротивленіе. Но понятіе силы предполагаетъ не только отношеніе какого-либо существа къ встающему передъ нимъ препятствію, но въ то же время нѣчто, способное разрядить силу, поскольку само препятствіе не выступаетъ, какъ такой разряжающій моментъ. Если мы приписываемъ какому-либо существу жизнь или личность, то мы неизбежно представляемъ себѣ и внѣшній міръ, съ которымъ оно находится во взаимодействіи и который доставляетъ какъ мотивы для разряженія силы, такъ и препятствія, преодолеваемъ

мысленно. Подобнымъ же образомъ, изслѣдуя любое понятіе, мы находимъ, что мышленіе сводится къ соединенію или сравненію одного съ другимъ, т. е. къ установленію отношенія между однимъ и другимъ. Этотъ законъ настолько всеобщъ, что бремя доказательства лежитъ на томъ, кто вздумалъ бы утверждать возможность исключеній изъ него. И этотъ законъ въ концѣ концовъ выражаетъ собою невозможность объективнаго завершенія нашего познанія.

Каждый разъ, когда мы образуемъ понятіе, мы полагаемъ границу; послѣдняя снова снимается, если мы направляемъ наше мышленіе на ту болѣе широкую зависимость, изъ которой вырванъ матеріаль, объединенный въ понятіи, и безъ которой невысказанно было бы опредѣлить содержанія понятія. Именно законъ относительности понятій свидѣтельствуетъ объ единствѣ нашего мышленія, ибо согласно этому закону различные члены одного и того же отношенія охватываются однимъ понятіемъ. Но онъ же свидѣтельствуетъ и о постоянной ограниченности мышленія, такъ какъ кромѣ членовъ, охваченныхъ отдѣльнымъ понятіемъ, всегда должны быть предположены другіе члены, ближайшее опредѣленіе которыхъ составляетъ новую задачу. Въ томъ-то и состоитъ благородство нашего мышленія, что оно видитъ свою собственную границу, но—въ силу своего внутреннего закона—добравшись до этой границы, всегда слышитъ возвышающее *Excelsior!* Всякое понятіе Бога, сказалъ *Фихте*, есть отрицаніе Бога. Но это какъ разъ и составляетъ божественную искру человѣческаго мышленія, что оно, наперекоръ всѣмъ благочестивымъ попыткамъ формулировать божественную сущность, заявляетъ, что попытки эти—оскорбленіе божества.

С. Понятіе и образъ.

Und deines Geistes
höchster Feuerflug
Hat schon am Gleichnis,
hat am Bild genug
Geme.

19. Мы не перестаём образовывать представленія даже въ томъ случаѣ, когда достигаемъ границы познанія, слѣдовательно не можемъ уже образовать яснаго непротиворѣчиваго понятія. Въ особенности религиозная потребность заставляетъ насъ создавать подобнаго рода представленія. При ближайшемъ изслѣдованіи мы находимъ, что возможность этихъ представленій покоится на *аналогіи*.

Слово аналогія означаетъ, строго говоря, то же самое, что и пропорція, но обыкновенно различаютъ примѣненіе обоихъ словъ такимъ образомъ, что подъ пропорціей разумѣютъ равенство количественныхъ отношеній (напр., $\frac{1}{2} = \frac{2}{4} = \frac{3}{6}$ и т. д.), подъ аналогіей—равенство качественныхъ отношеній (напр., красное относится къ оранжевому такъ, какъ оранжевое къ желтому). При помощи пропорціи мы можемъ открыть неизвѣстную величину, разъ мы знаемъ, что она есть членъ пропорціи, другіе члены которой намъ извѣстны. Наоборотъ, аналогія доставляетъ нашему познанію въ высшей степени несовершенное вспомогательное средство. Она не можетъ дать намъ познанія неизвѣстныхъ членовъ и служить главнымъ образомъ къ тому, чтобы выразить отношеніе между извѣстными заранѣе членами. вмѣсто точнаго отношенія понятій аналогія зачастую даетъ лишь поэтическое сопоставленіе и вообще вращается на границѣ между мышленіемъ и фантазіей.

Въ своемъ трудѣ: „Исторія новѣйшей философіи“, я по-

пытался доказать, что всѣ философы, не признающіе установленныхъ критической философіей границъ познанія, неизбежно—болѣе или менѣе сознательно—оперируютъ съ аналогіями, стараясь разрѣшить загадку бытія. Аналогія остается единственнымъ орудіемъ познанія, разъ опытъ отказывается служить. Бытіе, какъ цѣлостность, или послѣднюю основу бытія стремятся выразить по аналогіи съ извѣстными явленіями, элементами или отношеніями, взятыми изъ области опыта. Характеръ различныхъ системъ, различныхъ метафизическихъ міросозерцаній зависитъ въ существенныхъ чертахъ отъ того, *какіе* элементы, явленія и отношенія берутъ за основу такихъ аналогіи³²).

Въ настоящій моментъ насъ преимущественно интересуетъ, съ этой точки зрѣнія, противорѣчіе между двумя попытками философскаго мышленія, между метафизическимъ идеализмомъ и метафизическимъ матеріализмомъ.

Метафизическій идеализмъ можетъ быть обоснованъ двумя различными, но не исключаящими другъ друга путями.— Мы обнаружили, что, желая понять бытіе, мы неизбежно должны допустить принципъ единства, нѣчто, составляющее внутреннюю связь міра. Если мы теперь спросимъ, что же это такое, если мы пожелаемъ дать ближайшее опредѣленіе этой связи, мы естественно натолкнемся на аналогію съ тѣмъ единствомъ, которое открываетъ въ человѣческомъ сознаніи психологическій анализъ. Убѣдившись, что различные состоянія и элементы моего сознанія соединены взаимною связью, относятся къ одному и тому же я,—я могу аналогичнымъ же образомъ представить себѣ всѣ вообще состоянія и элементы бытія объединенными въ одномъ всеохватывающемъ я. Какъ въ бытіи, такъ и въ индивидуальномъ сознаніи мы имѣемъ передъ собою отношеніе единства и множественности; возможно предположить, что намъ удастся достигнуть болѣе отчетливаго изображенія космическихъ отношеній, представивъ ихъ себѣ по аналогіи съ психологическими.

На этотъ путь вступили философскіе наслѣдники Канта въ Германіи (*Фихте, Шеллингъ, Гегель*); нерѣдко онъ былъ испробованъ и впоследствии, для рѣшенія той же проблемы.—

Другой путь берет своей исходной точкой тотъ фактъ, что наше убѣжденіе въ существованіи сознанія у другихъ существъ можетъ быть основано только на аналогіи. Мы умозаключаемъ слѣдующимъ образомъ: подобно тому, какъ наши высказыванія, движенія и поступки относятся къ нашимъ внутреннимъ психическимъ состояніямъ, точно такъ же высказыванія, движенія и поступки другихъ существъ относятся къ аналогичнымъ ихъ состояніямъ. Непосредственно мы во всякомъ случаѣ не можемъ наблюдать внутреннія состоянія другихъ людей. Но почему же мы не должны распространить этого умозаключенія по аналогіи и дальше? Почему мы останавливаемся на животныхъ? Если матеріальное бытіе обнаруживаетъ такую всеохватывающую непрерывность, поскольку дѣло касается его законовъ и элементовъ, то почему же не допустить, что и психическая сторона бытія непрерывна, хотя за предѣлами нашего собственного сознанія она никогда не можетъ стать объектомъ непосредственнаго наблюденія? А такъ какъ мы совершенно ясно можемъ представить себѣ, что такое психическое существо, въ то время какъ матеріальное всегда есть для насъ лишь объектъ, никогда не сливающийся непосредственно съ нашимъ собственнымъ субъектомъ, то естественно мы получимъ наиболѣе простое истолкованіе загадки бытія, признавъ психическое внутренней природой бытія, а матеріальное внѣшней, чувственно воспринимаемой формой этой внутренней жизни. При такомъ истолкованіи мы знаемъ, что такое „вещь въ себѣ“; послѣдняя уже не X, а нѣчто, по существу своему, знакомое намъ, родственное тому, что намъ непосредственно извѣстно въ нашемъ собственномъ я. На этотъ путь вполнѣ сознательно вступилъ еще *Лейбницъ*; въ новѣйшее время ту же точку зрѣнія приняли *Шопенгауэръ*, *Беннеке*, *Фехнеръ* и *Лотце*. Впервые мысль эта зародилась въ Веданта-философіи (въ *Упанишадахъ*), которая на вопросъ, что такое Брами, принципъ бытія, отвѣчаетъ: это Атманъ, это душа внутри тебя, это ты самъ!

Материализмъ, если онъ желаетъ быть завершающей познаніе теоріей, вынужденъ опереться также на аналогію; вся разница въ томъ, что онъ примѣняетъ аналогію съ внѣшнимъ, чувственнымъ опытомъ, а не аналогію съ внутренними состоя-

ніями духовной жизни. Материализмъ превращаетъ естественнаучное ученіе о матеріи и ея свойствахъ въ ученіе о внутренней сущности бытія. Такимъ образомъ и здѣсь одна часть опыта становится на мѣсто всего его въ совокупности, или, по крайней мѣрѣ, рассматривается, какъ его единственно существенная часть.

20. Если бы нужно было сдѣлать выборъ между двумя этими возможностями, для меня рѣшеніе не представляло бы трудности. Всякій опытъ—и такъ называемый внѣшній и такъ называемый внутренній—есть дѣятельность духа; матеріальное всегда дано намъ лишь какъ объектъ нашего созерцанія или мышленія, и никогда не дано намъ, какъ нѣчто идентичное съ нашими собственными состояніями. Всякій опытъ (того рода, о которомъ здѣсь идетъ рѣчь) состоитъ изъ ощущеній и представлений въ ихъ взаимной связи; при помощи ихъ мы учимся ориентироваться во всѣхъ остальныхъ явленіяхъ. То внутреннее единство, которое охватываетъ всѣ элементы нашего сознанія и лежитъ въ основѣ нашего понятія „я“, является для насъ—въ силу произвольной аналогіи—образомъ всякаго единства, всякой связи, которую мы въ состояніи открыть, гдѣ бы то ни было. Слѣдовательно, идеализмъ, истолковывая бытіе, беретъ своей исходной точкой то, что гносеологически представляетъ основу всякаго познанія. Но во всякомъ случаѣ остается вопросъ, насколько мы имѣемъ право примѣнять эту аналогію, можетъ ли быть ея примѣненіе достаточно обосновано. Для меня не подлежитъ сомнѣнію, что идеализмъ, какъ міросозерцаніе, какъ *вѣра* въ опредѣленный міропорядокъ, вполнѣ допустимъ, и при правильной постановкѣ ни въ одномъ пунктѣ не можетъ прийти въ столкновеніе съ предпосылками, методами или результатами точной науки; однако не менѣе несомнѣнно, что идеализмъ не можетъ быть строго доказанъ; столь же мало возможна научная разработка его въ отдѣльныхъ частностяхъ.

Не слѣдуетъ также упускать изъ виду, что заключеніе по аналогіи сравнительно легко оправдать лишь тамъ, гдѣ оно примѣняется къ существамъ, похожимъ на насъ, къ людямъ или животнымъ; но гораздо труднѣе оправдать эту аналогію, если она распространяется на всѣ формы бытія, какъ бы отличны

онѣ ни были отъ нашей собственной, особенно, если аналогія охватываетъ принципъ единства всего безконечнаго бытія въ цѣломъ. Положительнаго понятія духовнаго существованія въ этомъ смыслѣ мы не въ состояніи образовать. Правда, въ силу закона непрерывности мы вынуждены допустить, что развитая духовная жизнь не встаетъ передъ нами, какъ нѣчто совершенно новое, но возникаетъ изъ элементовъ, относящихся къ ней, какъ низшіе виды матеріальныхъ формъ къ высшимъ³³); однако дальнѣйшая и болѣе опредѣленная разработка этой гипотезы немыслима.

Если бы заключеніе по аналогіи, лежащее въ основѣ метафизическаго идеализма, было единственно мыслимымъ, мы необходимо должны бы были сдѣлать выборъ между обѣими возможностями, между признаніемъ психическаго или матеріальнаго внутренней сущности бытія. Но раздѣленіе бытія на психическое и матеріальное является чисто эмпирическимъ. Нельзя привести ни одного доказательства, что бытіе не въ состояніи выступать въ какихъ-либо иныхъ формахъ, кромѣ этихъ обѣихъ, нельзя, слѣдовательно, утверждать, что отношеніе между этими формами бытія выражается формулой „или то—или другое“. Быть можетъ, выработать удовлетворительную гипотезу относительно взаимной связи между психическимъ и матеріальнымъ именно потому и трудно, что все сущее не исчерпывается двумя формами бытія, но разлагается на многія другія—чтобы не сказать вмѣстѣ со Спинозой, безконечно многія—формы бытія. Нѣтъ ничего невѣроятнаго въ томъ, что отношеніе между обѣими извѣстными намъ формами бытія стало бы намъ понятнымъ лишь въ томъ случаѣ, если бы мы знали еще иныя формы бытія. Во всякомъ случаѣ у насъ нѣтъ всѣхъ данныхъ для разрѣшенія этой проблемы. Представимъ себѣ, что мы воспринимаемъ лишь два цвѣта. Мы тогда были бы склонны думать, что всякій вообще существующій цвѣтъ неизбѣжно является однимъ изъ двухъ извѣстныхъ намъ. Въ дѣйствительности мы знаемъ, что цвѣтъ можетъ преломляться гораздо болѣе, нежели двумя различными способами,—и все же физика, физиологія и психологія цвѣтовъ такъ богаты проблемами!—Свѣтъ бытія навѣрное способенъ преломляться гораздо

болѣе разнообразными способами, чѣмъ это воображаютъ себѣ метафизическіе систематики. Эта вѣра (и эта аналогія) имѣетъ по меньшей мѣрѣ столько же права на существованіе, какъ и та, на которую опирается идеалистическое міросозерцаніе.

Очень не трудно заниматься философскими настроеніями, пользуясь аналогіей и не давая себѣ яснаго отчета въ томъ, до какой степени простирается ея доказательная сила. Но въ этомъ случаѣ понятія замѣняются образами, философія—поэзіей. Съ гносеологической точки зрѣнія въ высшей степени важно всегда строго различать понятіе и образъ. Образъ можетъ, конечно, имѣть свою независимую цѣнность; но разъ онъ является не примѣромъ или нагляднымъ знакомъ понятія, цѣнность его стоитъ въ связи не съ познавательной, а съ другими сторонами нашей природы (этической, эстетической и т. п.)

Сама естественная наука употребляетъ символы и образы.—Если современное естествознаніе стремится всѣ матеріальныя явленія объяснить, какъ явленія движенія, то это имѣетъ мѣсто лишь потому, что движенія суть наиболѣе простыя и наглядныя явленія, а слѣдовательно, рассматривая по аналогіи съ ними всѣ остальные явленія, мы достигаемъ наиболѣе яснаго и послѣдовательнаго воззрѣнія на природу. Оправданіе этой аналогіи заключается въ томъ, что при помощи ея матеріальныя измѣненія могутъ быть въ отдѣльныхъ частностяхъ предсказаны и вычислены. Какъ оказывается—и по мѣрѣ накопленія данныхъ этому даются все новыя и новыя доказательства—измѣненія матеріальной природы совершаются такимъ образомъ, какъ будто бы они были не чѣмъ инымъ, какъ движеніями матеріальныхъ частицъ.—Въ біологій понятіе „аналогія“ имѣетъ еще спеціальнѣйшій смыслъ, оно означаетъ тамъ сходство въ функціи между такими органами различныхъ организмовъ, которые анатомически не имѣютъ ничего общаго (напр., рука человѣка и клювъ попугая). Здѣсь аналогія даетъ толчекъ къ плодотворнымъ сравненіямъ; одинъ членъ сопоставленія по аналогіи освѣщаетъ остальные, и мышленіе наталкивается такимъ образомъ на новыя вопросы и изслѣдованія.

Въ психологій аналогія также играетъ крупную роль; это видно уже изъ того, что всѣ выраженія, означающія пси-

хическія состоянія или дѣйствія, первоначально употреблялись въ примѣненіи къ матеріальнымъ явленіямъ. Психическія отношенія мы можемъ представить себѣ наглядно лишь съ помощью матеріальныхъ отношеній. Языкъ не создаетъ совершенно новыхъ словъ (напр., новыхъ приставокъ) для того, чтобы выразить психическія явленія, но пользуется аналогіей, вырабатывая новые термины. Однако психологія точно такъ же, какъ и естественная наука, способна подтвердить свои аналогіи опытомъ: самонаблюденіе показываетъ намъ, что обозначаютъ психологическіе символы. Если мы, напримѣръ, называемъ размышленіе, предшествующее рѣшенію дѣйствовать, „взвѣшиваніемъ“ мотивовъ, самонаблюденіе тотчасъ же указываетъ, почему здѣсь подходитъ образъ взвѣшиванія: смѣна мотивовъ, временное преобладаніе однихъ, отступленіе другихъ и т. д., вызываетъ въ нашей памяти картину вѣсовъ, чашки которыхъ съ положенными на нихъ грузами попеременно то поднимаются вверхъ, то опускаются внизъ. И далѣе: когда мы говоримъ, что мотивы преобладаютъ или отступаютъ назадъ, мы также путемъ самонаблюденія легко уясняемъ себѣ, какіе психическіе процессы означаетъ это образное выраженіе.

Наконецъ, аналогія занимаетъ чрезвычайно важное мѣсто и въ *теоріи познанія*. Между идентичностью, логической рациональностью и причинностью существуетъ аналогія (5). Логическая рациональность, отношеніе между основаніемъ и слѣдствіемъ (носылками и заключеніемъ) аналогична простому отношенію тождества, какъ оно проявляется въ признаніи новаго воспріятія повтореніемъ уже знакомаго намъ. Извѣстный „парадоксъ логическаго умозаключенія“ видятъ именно въ томъ, что основаніе и слѣдствіе должны быть идентичны между собой, и въ то же время переходъ отъ основанія къ слѣдствію долженъ давать нѣчто новое. Поэтому стараются процессъ логическаго умозаключенія свести насколько возможно къ простой констатации тождества, къ акту признанія уже знакомаго. Причинность мы опять-таки стараемся понять по аналогіи съ логической рациональностью, причинное отношеніе по аналогіи съ отношеніемъ основанія къ слѣдствію. Мы ставимъ своей задачей изобразить отношеніе между событіями въ видѣ отношенія

между основаніемъ и слѣдствіемъ, чтобы имѣть возможность отъ одного даннаго событія умозаключать назадъ (къ его причинѣ) и впередъ (къ его дѣйствію). И эта аналогія, аналогія между логическимъ мышленіемъ и реальнымъ бытіемъ, приноситъ много плодовъ. Благодаря ей, мы вообще способны задавать вопросы и ставить проблемы вмѣсто того, чтобы только наблюдать и описывать. Насколько такая аналогія допустима и въ какомъ объемѣ—это одинъ изъ важнѣйшихъ вопросовъ теоріи познанія. Если бы аналогія была вполне допустима, бытіе было бы вполне познаваемо, т. е. процессы бытія можно было бы разсматривать такимъ образомъ, *какъ будто бы* они подчинены тѣмъ же законамъ, что и человѣческое мышленіе.

Итакъ, естественно-научная символика уясняетъ сложныя матеріальныя явленія болѣе простыми матеріальными явленіями; психологическая символика уясняетъ психическое явленіе болѣе нагляднымъ матеріальнымъ явленіемъ, гносеологическая символика уясняетъ отношенія между событіями отношеніями между мыслями. Отъ всѣхъ нихъ отлична *метафизическая символика*, стремящаяся уяснить бытіе въ его цѣлостности или его внутренней сущности путемъ образовъ, взятыхъ отъ отдѣльной части или стороны бытія, какъ эта послѣдняя выступаетъ въ нашемъ опытѣ. Ни цѣлостность, ни внутренняя сущность бытія не даны въ нашемъ опытѣ.—*Религіозная* символика (съ гносеологической точки зрѣнія) отличается отъ метафизической лишь тѣмъ, что образы ея конкретнѣе, богаче красками и настроеніемъ.

21. Лишь съ трудомъ сознаніе человѣка отказывается отъ того непосредственнаго, полнаго живыхъ красокъ созерцанія, которое извѣстно намъ въ формѣ чувственнаго воспріятія, воспоминанія или образовъ фантазіи; не безъ сопротивленія вступаетъ человѣчeskій духъ на путь анализа и отвлеченныхъ понятій, врядъ ли способныхъ вполне замѣнить все то, чѣмъ мы обладаемъ въ непосредственномъ созерцаніи³⁴). Наступаетъ, однако, моментъ, когда объекты религіознаго сознанія уже не могутъ болѣе восприниматься въ формахъ непосредственнаго созерцанія. Непроизвольно складывающіеся въ душѣ образы приходится постоянно измѣнять и исправлять, пока наконецъ не обнару-

жится, что они совершенно недостаточны для того, чтобы передать вѣчную, безконечную и возвышенную сущность религиозныхъ объектовъ. Религиозное сознание колеблется тогда между двумя тенденціями. Съ одной стороны, оно избѣгаетъ употреблять чувственные человѣческіе образы для своихъ безконечныхъ объектовъ; съ другой стороны, оно боится отнять у непосредственнаго чувства тѣ живыя, яркія выраженія, въ которыхъ оно произвольно разряжается. У такого великаго религиознаго авторитета, какъ *Августинъ*, бывшаго одновременно мыслителемъ и сановникомъ церкви, мы можемъ изучить обѣ эти тенденціи въ ихъ взаимной борьбѣ. Для него (какъ въ послѣдствіи для Шлейермахера) „милосердіе“ въ примѣненіи къ Богу имѣло лишь образный смыслъ, такъ какъ оно предполагаетъ страданіе, возбуждаемое страданіями другихъ. Но дабы не ожесточать «души несвѣдущихъ» (*animae indoctorum*), Августинъ все же считалъ возможнымъ оставить это выраженіе,—слѣдовательно исключительно, какъ родъ педагогическаго антропоморфизма. Лишь тѣ, прибавляетъ онъ, которые соединяютъ религію и науку (*religio et studium*), не нуждаются въ образныхъ выраженіяхъ³⁵).—Но гдѣ же границы образнаго? Имѣется ли хоть одно выраженіе для какого-либо объекта религіи, которое не было бы образнымъ?—Въ исторіи религіи мы находимъ два интересныхъ процесса развитія, направленныхъ къ очищенію религіи отъ всего образнаго; оба они приводятъ въ концѣ концовъ къ устраненію всякихъ опредѣленныхъ выраженій, такъ какъ послѣднія все взяты изъ ограниченной области опыта и слѣдовательно придаютъ форму конечнаго всему тому, что стремятся опредѣлить.

Памятникомъ перваго изъ упомянутыхъ нами процессовъ развитія являются индійскія *Упанишады*. Философы Веданты пришли къ убѣжденію, что никакое понятіе, никакой образъ не въ состояніи выразить сущность божества—Атманъ столь же мало, какъ и Брама (19). Они выдвинули свой метафизическій идеализмъ лишь для того, чтобы потомъ снова взять его назадъ. Божество „безъ конца, безъ возраста, безъ брега, не внѣ и не внутри“. Лучшимъ его обозначеніемъ является отрицаніе (*neti, neti*): оно ни „то“, ни „другое“! И молчаніе есть лучший

отвѣтъ, когда спрашиваютъ, что оно такое. Если бы мы могли созерцать его, оно не было бы тѣмъ, что оно есть. Оно есть немислимое, и все же мышленіе мыслить лишь черезъ него! Никакая двойственность, никакое противорѣчіе не касаются его, потому-то его и нельзя познать. Никакой взоръ никакое слово или мысль не могутъ проникнуть до него, хотя оно дѣйствуетъ какъ при посредствѣ взора, такъ при посредствѣ слова и мысли. Оно не есть сущее или не сущее, знаемое или не знаемое. Лишь символически можно его выразить. Но, чтобы устранить все чувственные представленія, легко вызываемыя символами опредѣленнаго смысла, философы Веданты употребляли для обозначенія высочайшаго слога „Ом“, т. е. „да“, символъ, не связанный ни съ какими конкретными представленіями опредѣленнаго рода³⁶).

Иной типъ развитія исходитъ отъ *неоплатонизма* и распространяется отсюда (черезъ посредство такъ наз. *Диопусіуса Агеорагіта*) въ христіанской мистикѣ средневѣковья. Хотя новѣйшія изслѣдованія показали, что противорѣчіе между схоластикой и мистикой далеко не такое полное, какъ это принималось раньше, тѣмъ не менѣе имѣется одинъ пунктъ, гдѣ оба эти средневѣковья воззрѣнія рѣшительно расходятся между собою: это какъ разъ вопросъ о томъ, существуютъ ли такія аналогіи, которыя можно примѣнять съ полнымъ правомъ для того, чтобы представить себѣ Бога. Схоластики защищали аналогіи, мистики отвергали ихъ. Правда, *Томас Аквинскій* училъ, что данное выраженіе нельзя примѣнять къ Богу въ томъ же самомъ смыслѣ, въ какомъ оно примѣняется къ Его твореніямъ; тѣмъ не менѣе существуютъ выраженія, которыя въ примѣненіи къ Богу являются болѣе, нежели простою игрой словъ. По его мнѣнію существуетъ извѣстная аналогія между синонимическимъ и гомонимическимъ употребленіемъ словъ, аналогія, которая покоится на причинномъ соотношеніи, когда, напримѣръ, къ лѣкарству примѣняютъ то же самое слово „здоровый“, какъ и къ человѣку, исцѣлившемуся лѣкарствомъ. Подобнаго же рода отношеніе аналогіи имѣетъ мѣсто между Творцомъ и сотворенными имъ существами. Здѣсь нѣтъ, однако же, прямого сходства, которое позволяло бы свести Творца и твореніе къ одному родо-

вому понятію. Нѣтъ, каждое опредѣленіе—не исключая и самого понятія существа,—должно примѣняться къ Творцу и къ твореніямъ въ различномъ смыслѣ: Богъ стоитъ внѣ всякаго родового понятія (*extra omne genus*). Очень отчетливымъ познание, осуществляющееся такимъ образомъ, очевидно быть не можетъ; не легко даже выработать себѣ представленіе о томъ, въ чемъ оно въ сущности состоитъ. Въ самомъ дѣлѣ, аналогія, какъ бы мы ее ни ограничивали, есть все-таки сходство, а при всякомъ сравненіи допустимо говорить о родовыхъ и видовыхъ понятіяхъ; сопоставленіе по аналогіи есть въ дѣйствительности не что иное, какъ образованіе родового понятія. Если Тома Аквинскій приводитъ, какъ примѣръ теологически допустимой аналогіи, аналогію, покоящуюся на причинной зависимости, то надо замѣтить, что самая причинная зависимость становится намъ тѣмъ менѣе понятной, чѣмъ болѣе разнородны причина и дѣйствіе. Мы совершенно не понимаемъ ее, если причина и дѣйствіе различны между собою по существу—а это какъ разъ имѣетъ мѣсто въ данномъ случаѣ. Тамъ, гдѣ причинное отношеніе не есть нѣчто внѣшнее, просто навязанное намъ фактами, всегда обнаруживается извѣстная непрерывность, а слѣдственно и сходство между причиной и дѣйствіемъ; сходство это позволяетъ намъ въ свою очередь подвести причину и дѣйствіе подъ общее родовое понятіе. Подобнаго рода связь мы найдемъ при ближайшемъ изслѣдованіи и между лѣкарствомъ и вызваннымъ имъ въ организмъ состояніемъ.—Такимъ образомъ схоластическое признаніе законности аналогій, доведенное до крайнихъ логическихъ выводовъ, само приводитъ къ отрицанію этой законности, къ точкѣ зрѣнія мистиковъ. Уже *Любо изъ С-тъ Виктора* училъ, что Бога лучше помогаютъ намъ мыслить отрицательныя, нежели положительныя выраженія. Впослѣдствіи *Сузо* называлъ Бога „безыменнымъ Ничто“,—„Ничто всѣхъ вещей, которыя можно представить или выговорить“ (хотя „Онъ самъ по себѣ есть существеннѣйшее изъ всѣхъ я“). Точно такъ же авторъ *«Нѣмецкой теологіи»* учитъ, что высочайшее и единственное благо (т. е. Богъ) не есть нѣчто, доступное пониманію тварей, ибо тогда оно не было бы всѣмъ, не было бы единственнымъ, не было бы совершеннымъ; посему пусть бу-

детъ имя ему Ничто, т. е. ничто изъ всего того, что понимаютъ, знаютъ, мыслятъ и могутъ назвать твари⁸⁷⁾. Мистика была движеніемъ чувства, стремившагося въ глубину, внутрь, и въ то же время интеллектуальнымъ движеніемъ отъ образа къ мысли и отъ мысли къ границамъ всякаго мышленія. Переживая подъ напоромъ мощныхъ движеній чувства состоянія, исключаяющія возможность опредѣленныхъ представленій, она тѣмъ самымъ подготовлялась подвергнуть острой критикѣ всякую попытку выразить Высшее въ формѣ понятія. Мистика встрѣчается здѣсь съ критической философіею, которая утверждаетъ, что наши представленія недостаточны для выраженія того, что не является намъ въ ограниченной формѣ опыта. Уже въ древности встрѣчаемся мы съ этимъ родствомъ критицизма и мистики: между *Карнеадомъ* и *Плотиномъ* съ точки зрѣнія гносеологической философіи религіи несомнѣнно имѣется извѣстное сходство.

22. Ни схоластика, ни протестантская теологія не соглашались съ мистикой и критицизмомъ, что всѣ религіозныя представленія образны. Это и понятно: вѣдь въ извѣстномъ смыслѣ это вопросъ жизни и смерти. Понятіе откровенія (въ строгомъ смыслѣ) исчезло бы, если бы въ извѣстныхъ пунктахъ не стиралась разница между образомъ и дѣйствительностью. Въ противномъ случаѣ, въ концѣ концовъ, возникла бы старая проблема объ отношеніи между познаніемъ и вещами въ себѣ и полное завершеніе познанія, полное успокоеніе мышленія стало бы невозможнымъ. Намъ необходимо изслѣдовать важнѣйшія представленія, служація для построенія понятія Бога. При этомъ образныя представленія дадутъ намъ то же самое, что мы уже нашли, анализируя понятія, а именно, мы увидимъ, что они выражаютъ собою *отношенія* и предполагаютъ *отношенія*, слѣдовательно, не могутъ доставить объективнаго завершенія мысли.

Если Богъ называется господиномъ или царемъ, то, очевидно, предполагается его отношеніе къ слугамъ или подданнымъ, которые отличны отъ него и соединены съ нимъ нѣкоторой внѣшней связью. Поэтому-то *Ньютономъ* называлъ слово „Богъ“ относительнымъ словомъ, выражающимъ отношеніе къ слугамъ (*deus est vox relativa et ad servos refertur*). Но, конечно, было бы слишкомъ по-дѣтски представлять себѣ отно-

шеніе между Богомъ и людьми такимъ же внѣшнимъ, какъ и отношеніе между господиномъ и слугами. Но что даетъ намъ этотъ образъ; чѣмъ можемъ мы замѣнить его? И какъ можемъ мы выразить скрывающуюся въ глубинѣ его мысль, если то отношеніе, суть котораго была выражена образомъ, исчезнетъ или, по крайней мѣрѣ, утратитъ свой внѣшній характеръ, т. е. если устранится та самостоятельность членовъ отношенія, благодаря которой они только и могутъ взаимно ограничивать другъ друга? Быть-можетъ, кто-либо попытается вмѣстѣ съ *Θομῳ Ἀκвинскимъ* провести здѣсь схоластически тонкія разграниченія. Знаменитый схоластикъ считаетъ возможнымъ употреблять въ своей теологіи понятіе „Господь“ (господинъ), хотя оно и выражаетъ отношеніе: стоить лишь отношеніе это понимать какъ реальную связь творенія съ Богомъ, но не Бога съ твореніемъ. Итакъ, твореніе стоитъ въ отношеніи къ Богу, но Богъ не стоитъ въ отношеніи къ творенію. Для того, чтобы уяснить это, *Θομα* приводитъ такое сравненіе: Богъ столь же мало измѣняется отъ того, что въ отношеніе съ нимъ вступаетъ какое-либо твореніе (послѣ того какъ оно сотворено), сколь мало измѣняется колонна, когда сбоку ея лежитъ животное⁸⁸). Но примѣръ этотъ мало помогаетъ дѣлу. Вѣдь и для колонны не вполнѣ безразлично, лежитъ или не лежитъ рядомъ съ нею животное; если присмотрѣться внимательнѣе, мы убѣдимся, что при этомъ условія освѣщенія, атмосферы, нагрѣванія неизбежно нѣсколько мѣняются, такъ что колонна претерпѣваетъ извѣстныя измѣненія съ обѣихъ сторонъ. Отношеніе не можетъ быть абсолютно одностороннимъ. И само религиозное сознаніе не можетъ согласиться съ мыслию, что для Бога безразлично, существуютъ его творенія или нѣтъ. Представимъ себѣ на мѣсто мертвой колонны живую мать: мы, конечно, легко замѣтимъ по ней, лежитъ ли ея малютка по лѣвую или по правую ея сторону.

На ряду съ символомъ господина наиболѣе обычнымъ является, несомнѣнно, символъ отца. Послѣдній имѣетъ свою исторію. Въ періодъ политеизма семейныя отношенія были перенесены и на мѣръ боговъ. Боги имѣли отцовъ и матерей и въ особенности высшему богу народъ присвоивалъ имя отца, хотя съ точки зрѣнія естественной религіи это и не имѣло еще того

глубокаго значенія, какое приобрѣло впоследствии на болѣе высокой ступени развитія. Во время политеизма люди безъ особенныхъ сомнѣній принимали всѣ послѣдствія произвольно созданнаго ими образа и въ примѣненіи къ богамъ отношеніе родителей къ дѣтямъ бралось ими во всей полнотѣ, со всѣми его различными сторонами. Иначе въ монотеистическихъ религіяхъ. Слово „отецъ“ еще продолжаютъ употреблять, но совершенно откидываютъ послѣдствія этого представленія, отвлекаясь отъ материнскихъ и другихъ отношеній. Отвлекаются, напримѣръ, отъ того, что отецъ-человѣкъ лишь нѣкоторое время остается опекуномъ ребенка, при чемъ его усилія какъ разъ направлены (или должны быть направлены) къ тому, чтобы возможно скорѣе сдѣлать ребенка самостоятельнымъ, освободить его отъ необходимости защиты со стороны отца.

Символь господина и символъ отца часто употребляются одинъ рядомъ съ другимъ, такъ что въ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ случаяхъ они легко могутъ вступить въ противорѣчіе. Если, напримѣръ, для смягченія гнѣва божества требуется кровавая жертва, это вполнѣ соотвѣтствуетъ отношенію между строгимъ господиномъ Востока и его послушными слугами, но это не отвѣчаетъ отношенію между отцомъ и его дѣтьми. Изъ образовъ, взятыхъ изъ различныхъ областей, нельзя, конечно, создать послѣдовательнаго идейнаго построенія. Какъ разъ послѣдовательное примѣненіе отдѣльныхъ образовъ и приводитъ при этомъ къ несообразностямъ. Такія несообразности часто давали поводъ къ презрительнымъ насмѣшкамъ антитеологической критики. Но и тотъ, кто не вахочитъ въ себѣ вкуса къ подобнымъ насмѣшкамъ, все же не можетъ отказать имъ въ нѣкоторомъ правѣ на существованіе. Догматическія гири, привѣшенныя къ религиознымъ символамъ, увлекли эти послѣдніе въ такую область, гдѣ они беззащитны подъ ударами критики и насмѣшекъ.

Когда начинается рефлексія, человѣкъ переходитъ отъ болѣе наглядныхъ и конкретныхъ обозначеній къ болѣе абстрактнымъ. Такое сравнительно абстрактное обозначеніе есть „личность“. Болѣе опредѣленная характеристика уступаетъ здѣсь мѣсто менѣе опредѣленной, при чемъ послѣдняя все же взята изъ области человѣческихъ отношеній.

Психологически опредѣленіе того, что заключаетъ въ себѣ понятіе личности, всегда сводится къ двумъ основнымъ чертамъ⁸⁰). Личность („я“), какъ мы ее знаемъ, характеризуется прежде всего своимъ единствомъ. Всѣ элементы ея существа съ большей или меньшей силою связаны и сплочены между собою, и при томъ гораздо болѣе тѣсною внутреннею связью, нежели соединены элементы матеріи законами внѣшней природы. Связанные въ единствѣ личности элементы не являются въ полномъ объемѣ ея продуктомъ: въ большей или меньшей мѣрѣ они зависятъ отъ жизненныхъ условий. Въ ней могутъ всплывать безъ ея желанія—хотя и не безъ ея непроизвольнаго содѣйствія—новые элементы, и тогда возникаетъ вопросъ, какимъ образомъ они могутъ быть приведены въ связь съ элементами, уже объединенными между собою.—Далѣе, въ содержаніи каждой личности всегда имѣются нѣкоторые элементы, занимающіе болѣе центральное положеніе и обладающіе болѣе постояннымъ характеромъ, чѣмъ остальные. Такими постоянными и центральными элементами являются тѣ преобладающіе интересы и цѣли, которые опредѣляютъ собою направленіе воли. Это—реальная сторона личности, обуславливающая преимущественно спеціальныя особенности даннаго индивидуума. Жизнь личности, рассматриваемая, какъ съ реальной, такъ и съ формальной стороны, представляетъ чередованіе активности и пассивности. Активность обнаруживается въ переработкѣ матеріала, воспринятаго въ періодѣ преобладающей пассивности. Въ теченіе такой переработки периферическіе и измѣнчивые элементы болѣе или менѣе рѣшительно подчиняются тому, что въ данной личности (и въ продолженіе даннаго жизненнаго періода) является центральнымъ и постояннымъ. Мы знаемъ личность лишь стремящейся и борющейся, утверждающей самое себя путемъ побѣды надъ препятствіями и трудностями, которыя вырастаютъ передъ нею частью изъ недостатка или избытка содержанія, частью изъ внутренняго столкновенія элементовъ. Личность, которая создаетъ все свое содержаніе только „изъ самой себя“, которая не стремится ни къ какимъ еще не достигнутымъ цѣлямъ, которая не встрѣчаетъ на своемъ пути никакихъ препятствій, не была бы тѣмъ, что мы называемъ личностью, оставаясь на почвѣ психологическаго опыта.

Здѣсь мы подошли къ источнику спора, который часто называютъ споромъ теизма и пантеизма, спора о томъ, возможно ли называть божество—какъ его понимаетъ религія на высшей стадіи развитія—личнымъ существомъ. Происхожденіе конфликта состоитъ въ слѣдующемъ. Съ одной стороны, понятіе личности идеализируется и расширяется, благодаря чему, въ концѣ концовъ, на сцену выступаетъ уже разобраннымъ нами (10) представленіе „самопричины“. Съ другой стороны, оспаривается возможность называть личностью существо, создающее изъ себя всѣ свои элементы, не знающее никакого дѣйствительнаго сопротивленія и, слѣдовательно, не способное ни бороться, ни стремиться, ни надѣяться.

Жизнь личности есть высшая форма бытія, извѣстная намъ изъ опыта. И то единство, которое мы вынуждены придать бытію вслѣдствіе его непрерывности и законмѣрности, неизбежно заставляетъ насъ вспомнить о единствѣ нашего сознанія, о формальной сторонѣ личности. Но именно потому это—лишь аналогія, и притомъ явно несостоятельная въ самомъ существенномъ пунктѣ, если мы наше представленіе объ ограниченномъ я, объ отдѣльномъ членѣ великаго міропорядка, употребляемъ какъ выраженіе для безконечнаго принципа, какъ разъ и возникающаго въ силу того, что имѣется вообще міропорядокъ. Аналогію эту провести тѣмъ труднѣе, чѣмъ сильнѣе стремимся мы мыслить божество, какъ совершенное, „абсолютное“, т. е. какъ законченное и заверщенное, не допускающее (выражаясь словами схоластическаго стихотворенія Андрея Сузезена) никакого прироста (*natura dei, sui nil accrescere posset*). Догматическое возведеніе въ абсолютъ, энергичное подчеркиваніе неизмѣнности обостряютъ трудность выдержать аналогію съ понятіемъ личности и, въ концѣ концовъ, превращаютъ ее въ явное противорѣчіе.

Правда, философскіе теисты, какъ *Вейссе* и *Лотце*, утверждаютъ, что только неограниченное существо можетъ обладать личностью; въ то время какъ ограниченное, а слѣдовательно, и зависимое существо такого названія, строго говоря, не заслуживаетъ. Такимъ образомъ, лишь абсолютно активное существо можетъ быть личностью въ строгомъ смыслѣ слова. Но,

утверждая это, указанные мыслители тѣмъ самымъ въ сущности признають, что слово „личность“ употребляется въ двухъ совершенно различныхъ значеніяхъ (*rite aequivoce*, какъ сказалъ бы Тома Аквинскій), когда оно примѣняется къ Богу и когда оно примѣняется къ людямъ. А вмѣстѣ съ тѣмъ они должны согласиться и съ выводомъ *Спинозы* и *Канта*, что по удаленіи изъ нашихъ основныхъ психологическихъ понятій всего того, что примѣнимо лишь къ конечному существу, остается лишь пустое слово. Божество должно быть болѣе, чѣмъ только личностью, если мы понимаемъ подъ нимъ принципъ единства всего сущаго. Какъ мы уже видѣли (20), у насъ нѣтъ данныхъ для опредѣленія предполагаемой основы всѣхъ вещей, ибо основа эта, какъ таковая, не можетъ быть охарактеризована ни одной изъ тѣхъ формъ бытія, которыя указываетъ намъ опытъ. *Шлейермахеръ* пишетъ ревностному теисту Якоби: „Такъ какъ Вы не хотите обоготворить природу, Вы обоготворяете сознание. Но, милый другъ, въ моихъ глазахъ одно обоготворение стоитъ другого. Мы не можемъ выльзть изъ противоположности идеальнаго и реальнаго, какъ бы Вы ее тамъ ни называли... Развѣ личность не сдѣлается у Васъ неизбѣжно *конечной*, какъ только Вы ее захотите оживить?“⁴⁰). Различіе между теистическимъ и пантеистическимъ міросозерцаніемъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ покоится, конечно, не на однихъ гносеологическихъ аргументахъ. Непроизвольно участвуютъ тутъ и другіе мотивы и въ значительной мѣрѣ разница обуславливается неодинаковой силой, съ которой въ разныхъ индивидуумахъ сказывается потребность создавать наглядные образы, особенно въ предѣльной области. Съ этой стороны мы еще коснемся этого пункта впоследствии, въ психологической части философіи религіи.—Необходимо, впрочемъ, замѣтить, что самое выраженіе „пантеизмъ“ употребляется въ нѣсколько различныхъ смыслахъ. Согласно одному словоупотребленію, имѣющему за собою авторитетъ *Эдуарда Целлера*, пантеизмъ означаетъ міросозерцаніе, принимающее внутреннее (имманентное) отношеніе между Богомъ и міромъ, безразлично, признается ли Богъ за личное существо, или нѣтъ. При такомъ словоупотребленіи, точку зрѣнія Лотце можно назвать панте-

истической совершенно въ такой же степени, какъ и точку зрѣнія Спинозы. Другое словоупотребленіе (къ которому примыкаю и я) беретъ понятіе въ болѣе узкомъ смыслѣ, называя имманентное міровоззрѣніе пантеистическимъ лишь въ томъ случаѣ, если принципъ единства бытія не принимается за личность (если дѣло не идетъ о сознательно образныхъ, поэтическихъ оборотахъ).

Употреблять еще болѣе абстрактныя выраженія, какъ „сила“, „жизнь“, „субстанція“ (сущность), въ равной степени бесполезно; всѣ они, какъ мы уже видѣли (18), означаютъ отношенія, и стало быть предполагаютъ нѣчто, съ чѣмъ эти отношенія устанавливаются. И эти выраженія, если мы хотимъ примѣнять ихъ такъ, какъ того требуетъ религіозное сознание въ своихъ миеологическихъ и догматическихъ формахъ, должны претерпѣть измѣненія, не оставляющія отъ нихъ ничего, кромѣ пустого слова.

Не подожить, такимъ образомъ, сомнѣнію, что въ самомъ рѣшительномъ пунктѣ всѣ аналогіи отказываются намъ служить. Мы стоимъ на границѣ мышленія; не удивительно, что мы уже не въ состояніи создать настоящія понятія, что только образы могутъ выразить наше настроеніе въ отдѣльныхъ случаяхъ; но образы не допускаютъ послѣдовательнаго примѣненія. Эта непознаваемость сильно подчеркивается такъ называемымъ *агностицизмомъ*. Какъ мы уже имѣли случай видѣть (18), направление это склоняется къ взгляду, что „непознаваемое“ совершенно отлично отъ всего, извѣстнаго намъ изъ опыта, такъ что никакой эмпирической законъ не можетъ имѣть силы для того, что мы рассматриваемъ, какъ самый принципъ бытія. Этотъ дуалистическій взглядъ не можетъ быть обоснованъ. Хотя наши конечныя точки зрѣнія и формы мышленія не въ состояніи дать намъ опредѣленіе принципа бытія—не говоря уже о его исчерпывающей формулировкѣ,—но все же онѣ должны стоять въ извѣстной связи съ нимъ, и мы не имѣемъ основанія объявлять ихъ лишенными всякаго значенія. Наше мышленіе и познаніе принадлежатъ, на ряду со всѣмъ прочимъ, къ бытію, возникли въ немъ и сами являются одними изъ тѣхъ фактовъ, которые необходимо принять во вниманіе, приступая къ изслѣдованію природы бытія. Возможно, что идеи, къ развитію которыхъ

приводить насъ опытъ, явятся весьма второстепенными и подчиненными по сравненію съ тѣмъ универсальнымъ цѣлымъ, къ которому мы принадлежимъ какъ отдѣльные члены, — лишенными всякаго значенія онѣ все-таки не могутъ оказаться. Мы не въ состояніи лишь указать, какого рода и какой степени метаморфозу должны совершить наши точки зрѣнія, чтобы войти въ составъ верховнаго объединяющаго принципа. Или, выражаясь поэтическимъ языкомъ религіи: наше высшее познаніе должно претерпѣть полное перерожденіе, чтобы быть воспринятымъ, не теряя своей цѣнности, какъ часть божественнаго познанія; разумѣется, опредѣлить точнѣе, въ какомъ отношеніи эта часть находится къ своему цѣлому, для насъ столь же невозможно, сколь невозможнымъ оказалось ближайшее опредѣленіе самого цѣлаго.

Выраженіе „агностицизмъ“ образовалъ въ свое время Гѣксли, чтобы создать терминъ, оканчивающійся на „измъ“, какъ подобаешь всякому благоприличному выраженію отвлеченной идеи. Если бы мнѣ было позволено выдумать подобное же обозначеніе для тѣхъ взглядовъ, которымъ я стремлюсь доставить господство, я назвалъ бы ихъ „критическимъ монизмомъ“.

23. Чтобы понятія, аналогіи и образы могли быть примѣнимы для выраженія объекта религіи—на высшихъ ступеняхъ ея развитія, они должны подвергнуться идеализаціи, очищенію, а это нерѣдко дѣйствуетъ на религіозное чувство расхолаживающимъ, отталкивающимъ образомъ. Религіозное сознаніе имѣетъ, конечно, тенденцію мыслить свой объектъ возможно болѣе возвышеннымъ, возносить его превыше всякихъ конечныхъ отношеній. Но если оно всецѣло отдается одной лишь этой тенденціи, оно само подкапывается подъ себя, дѣлая невозможнымъ внутреннее живое отношеніе къ своему объекту. Многіе народы достигли вѣры въ безконечнаго духа, какъ высшаго бога, и тѣмъ не менѣе въ несчастіи или въ состояніи благочестиваго преклоненія предпочитаютъ обращаться къ божественнымъ существамъ, стоящимъ ближе къ человѣческой природѣ и человѣческимъ отношеніямъ. Вотъ что рассказываютъ, на примѣръ, о южно-американскихъ индѣйцахъ: „Разумъ индѣйцевъ несомнѣнно достаточенъ, чтобы выработать представленіе о премудромъ всемогущемъ духѣ, высшемъ руководителѣ міра; по

индѣецъ не всегда возвышается до такого существа, которое кажется ему такимъ большимъ, такимъ далекимъ, такимъ непонятнымъ. Когда ему угрожаетъ опасность, когда раздавлена его надежда, когда имъ овладѣваетъ скорбь, онъ съ особенною охотою обращается къ второстепеннымъ божествамъ, болѣе близкимъ его пониманію. Онъ имѣетъ своего духа-защитника, на помощь и руководство котораго онъ полагается. Вся природа въ его глазахъ исполнена таинственныхъ дѣйствій. Онъ наблюдаетъ окружающую природу съ тѣмъ же чувствомъ, какъ астрологъ—звѣзды“. Объ индусахъ одинъ наблюдатель рассказываетъ: „Часто спрашивалъ я: гдѣ же храмъ высшаго бога? И отвѣтъ, достаточно ясно сказывавшійся уже въ величайшемъ изумленіи по поводу такого неожиданнаго вопроса, всегда гласилъ: храмъ высшаго бога? Что это значитъ? Такого храма нѣтъ, ибо онъ не можетъ его имѣть. Онъ безъ имени, недоступенъ чувству и мысли, мы не можемъ ему молиться. Намъ нуженъ видимый предметъ, въ которомъ нашъ духъ могъ бы найти себѣ успокоеніе“⁴¹). Въ христіанствѣ мы встрѣчаемся съ тѣми же самыми двумя тенденціями. Католическая церковь признаетъ цѣлую лѣстницу существъ, къ которымъ можетъ обратиться вѣрующій, чтобы удовлетворить потребность въ ограниченномъ, конечномъ объектѣ молитвы и благочестиваго преклоненія, если верховное существо, завершающее собою рядъ святыхъ, представляется ему слишкомъ далекимъ и возвышеннымъ. Протестантская церковь ограничила эту тенденцію, но не устранила ее. Сказалъ же разъ одинъ копенгагенскій проповѣдникъ въ надробномъ словѣ, что Богъ не можетъ намъ помочь въ нашемъ великомъ горѣ, „ибо онъ такъ безконечно далекъ“; поэтому возложимъ всѣ надежды на богочеловѣка, Иисуса.

Подобно тому, какъ религіозное сознаніе колеблется между буквальнымъ и символическимъ истолкованіемъ употребляемыхъ имъ выраженій, совершенно такъ же колеблется оно и между двумя только что указанными тенденціями, между тенденціей возвысить свой объектъ до безконечнаго и тенденціей низвести его въ конечный міръ, чтобы имѣть въ немъ сочувствующаго и сотрудника въ жизненной борьбѣ. Зачастую болѣе сильное чувство, болѣе глубокая преданность обращается къ страждущему и борющемуся, а не къ вѣчному и совершенному Богу.

Если взять объ эти тенденціи въ ихъ наиболѣе крайней формѣ, передъ нами встанетъ *парадоксъ религіи*: Богъ неизмѣненъ и постоянно измѣняется, вѣченъ и непрерывно возникаетъ, побѣдоносенъ и терпитъ поражения, всеблаженъ и способенъ страдать! Нерѣдко чрезвычайно религіозно настроенные люди съ особенною любовью напизываютъ подобныя противорѣчія, обостряютъ до крайности контрасты, частью изливая въ нихъ свой экстазъ изумленія передъ Великимъ, частью выражая такимъ образомъ свое пренебреженіе къ мысли, тщетно стремящейся Его охватить. Основное противорѣчіе, къ которому приводятъ, какъ будетъ показано ниже, всѣ остальные, состоитъ здѣсь въ противоположности неизмѣнности и измѣнчивости. Характерная разница между обѣими великими народными религіями покоится на различномъ отношеніи къ этому противорѣчію. И даже въ предѣлахъ одной и той же религіи противорѣчіе это сильно даетъ себя знать. Даже тотъ, кто вѣритъ въ Бога, „въ которомъ нѣтъ измѣненій, ни смѣны свѣта и мрака“, можетъ прийти, въ концѣ концовъ, къ убѣжденію, что Богъ есть „всеизмѣнчивое существо“⁴²⁾.

Указанный нами парадоксъ проявляется не только въ какихъ-либо отдѣльныхъ догматахъ религіи, онъ сказывается во всякомъ антропоморфизмѣ, во всякомъ образѣ, въ которомъ хотятъ видѣть болѣе, нежели только образъ. Признаніе какого бы то ни было образа вполне отвѣчающимъ своему назначенію равносильно признанію безграничнаго ограниченнымъ, безконечнаго конечнымъ. Сила привычки легко заслоняетъ отъ насъ парадоксальный характеръ религіозныхъ представлений, наше воображеніе довѣрчиво прилѣпляется къ тому кругу образовъ, который мы себѣ выработали или съ которыми мы сроднились, получивъ его по наслѣдству. Но стоитъ волнѣ всколыхнувшегося чувства подняться выше обыкновеннаго, стоитъ порыву мысли налетѣть съ необычною силой—и ограниченная форма разбита въ куски; если мы и послѣ того, во что бы то ни стало, должны удерживать ее—или, вѣрнѣе, во что бы то ни стало, *хотимъ* удерживать ее—мы неизбѣжно приходимъ къ *credo quia absurdum*.

24. Какъ видимъ, формула „какъ то—такъ и другое“ характерна для религіознаго сознанія и въ этомъ пунктѣ. Но

разъ религіозное сознаніе стремится обострить эту формулу до степени парадокса, то, очевидно, интересъ, приводящій къ развитію религіозныхъ представлений въ ихъ наиболѣе рѣшительной формѣ, не является только интеллектуальнымъ, это не только потребность въ пониманіи. Для всякой религіозной точки зрѣнія, особенно для великихъ народныхъ религій познаніе, конечно, не лишено важности. Въ классической періодъ религія есть все для человѣка и удовлетворяетъ также его стремленію къ познанію. Но само стремленіе къ познанію подчинено болѣе общему стремленію, стремленію къ жизни, потребности въ развитіи и сохраненіи жизни. „Я ищу Тебя, чтобы жила душа моя“, говоритъ Августинъ своему Богу. Только такимъ путемъ можно объяснить себѣ, почему развиваются и удерживаются представленія, идущія въ разрѣзъ съ требованіемъ интеллекта образовывать лишь ясныя, чуждыя противорѣчіи, мысли. Мы приходимъ къ взгляду, что основу религіи слѣдуетъ искать не въ чистомъ мышленіи, а въ другихъ сторонахъ жизни духа.

Религію нельзя сдѣлать или построить. Она вырастаетъ изъ самой жизни, въ ней отражается основное настроеніе человѣка, ведущаго жизненную борьбу, его желанія при всѣхъ обстоятельствахъ поддерживать господство высшей цѣнности, извѣстной ему изъ его переживаній. Гипотеза, что сущность религіи есть вѣра въ сохраненіе цѣнности, выдвигается здѣсь сама собою, послѣ того какъ мы доказали, что сущность эта не можетъ состоять въ стремленіи дать такое пониманіе или такое объясненіе бытія, какого требуетъ интеллектуальный интересъ. Загадку, которую не въ состояніи рѣшить наука, столь же мало въ состояніи рѣшить религія. Мы видѣли, что она не можетъ дать объясненія отдѣльныхъ событій (отдѣлъ А), что ея представленія не способны доставить объективнаго завершенія научному мышленію (отдѣлъ В), что представленія эти носятъ характеръ образовъ, а не понятій (отдѣлъ С). Такимъ образомъ значеніе религіозныхъ представлений, если оно вообще имѣется, можетъ состоять лишь въ томъ, что они символически воплощаютъ въ себѣ тѣ настроенія, надежды и чувства, которыя пробуждаетъ въ людяхъ жизненная борьба. Значеніе и происхожденіе ихъ поэтому лишь вторично. Философія религіи борется здѣсь съ

догматикой на той же самой почвѣ и тѣмъ же самымъ орудіемъ, какъ исторія искусства—съ миеологіей искусства. То, что составляетъ художника создавать пластическіе образы—это, по ученію историковъ искусства, есть сама радость, возбуждаемая образами, на которые натолкнула его жизнь; жизнь стремится онъ воспроизвести, быть-можетъ, въ болѣе идеальной формѣ⁴³). Какое имя дастъ онъ своему созданію—вопросъ второстепенный, вопросъ, рѣшаемый часто уже гораздо позднѣе.

Интеллектуальный интересъ, разъ возникнувъ, не можетъ, конечно, не оказывать вліянія и на интересъ религіозный. Пусть существо религіи есть вѣра въ сохраненіе цѣнности, но во всякомъ случаѣ вѣра эта нуждается въ представленіяхъ, иначе она не могла бы даже обозначить того, что является ея предметомъ. Эти представленія,—правда, медленно, но непрерывно—должны перерабатываться въ смыслѣ большей внутренней послѣдовательности и большей согласованности съ другими представленіями, выработанными человѣкомъ инымъ путемъ, подъ вліяніемъ иныхъ мотивовъ. Но тогда возникаетъ вопросъ, въ какомъ же отношеніи находятся оба эти интереса между собою. Интеллектуальный интересъ приводитъ къ возрѣнію на бытіе, какъ на великую, необозримую систему причинныхъ группъ и причинныхъ рядовъ; религіозный интересъ приводитъ къ возрѣнію на бытіе, какъ на лоно развитія и сохраненія цѣнностей. Возможно ли объединить обѣ эти точки зрѣнія? Какъ относится цѣнность къ причинности, жизненная загадка къ міровой загадкѣ? Возможно, что эта проблема неразрѣшима, но, если бы мы ее разрѣшили, мы нашли бы философскій камень. Какъ бы то ни было, гносеологическая философія религіи помогла намъ, какъ намъ кажется, яснѣе увидѣть, въ чемъ заключается проблема. Но гносеологія въ большинствѣ случаевъ способна пролить свѣтъ на религіозную проблему лишь косвеннымъ, отрицательнымъ путемъ, и, конечно, не слѣдуетъ пренебрегать имъ, разъ мы хотимъ добиться полной ясности. Теперь мы приступаемъ къ прямому изученію религіозной проблемы, опираясь на психологію. Задача наша—обнаружить, въ какой степени можетъ быть доказана и обоснована гипотеза, что религія есть вѣра въ сохраненіе цѣнности.

Психологическая философія религіи.

25. Точка зрѣнія психологіи нашла себѣ мѣсто, въ сущности, уже въ предыдущемъ отдѣлѣ. Иначе оно и быть не могло, такъ какъ между теоріей познанія и психологіей существуетъ постоянное взаимоотношеніе. Теорія познанія изслѣдуетъ формы и элементы нашего познанія съ той точки зрѣнія, можно ли пользоваться ими, чтобы понять существующее; психологія же изслѣдуетъ ихъ со стороны ихъ фактическаго состава и ихъ фактическаго происхожденія, — безразлично, пригодны ли они, имѣютъ ли значеніе для указанной цѣли, или же нѣтъ. По отношенію къ религіознымъ представленіямъ у насъ получился выводъ, что значеніе ихъ опредѣляется не тѣмъ, что они могутъ сдѣлать дѣйствительность понятной для насъ (употребляя слово „пониманіе“ въ томъ смыслѣ, какой оно имѣетъ для нашего интеллектуальнаго интереса). Такимъ образомъ, теперь мы займемся исключительно психологическимъ изслѣдованіемъ. Оно, можетъ-быть, позволитъ намъ открыть, какое положительное значеніе имѣютъ въ дѣйствительности религіозныя представленія.

Философія религіи есть часть общей психологіи, специальный отдѣлъ ея, и находится во взаимоотношеніи съ нею. Такъ какъ она собираетъ и обрабатываетъ въ своей специальной области матеріалъ, имѣющій огромный психологическій интересъ, то она служитъ средствомъ для общей психологіи. Въ области религіи люди сдѣлали одни изъ наиболѣе глубокихъ, интенсивныхъ психическихъ опытовъ. Всѣ элементы душевной жизни

дѣйствуютъ въ религіи (если она искренна и глубока) съ такой энергіей и съ такой гармоніей, какъ едва ли въ какой-либо другой области. Потому-то изученіе религіозной жизни души и получаетъ такую великую важность для психологіи вообще. Вниманіе психолога приковывается не только къ исторіи религіи, но—даже въ еще большей степени—и къ индивидуальной религіозной жизни. Въ исторіи религіи не такъ легко наблюдать первичную дѣятельность психическихъ силъ. Исторія религіи обращается, главнымъ образомъ, къ общему, типическому,— къ тѣмъ формамъ религіи, которыя общи обширнымъ, группамъ людей. Хорошія біографіи, въ особенности автобіографіи религіозныхъ личностей, для психолога представляютъ бѣольшую цѣнность, чѣмъ ученѣйшія сочиненія о великихъ религіяхъ народовъ. Такъ—назовемъ лишь нѣсколько отдѣльныхъ примѣровъ—исповѣдь Августина и автобіографіи Сузо и св. Терезы являются важнѣйшими матеріалами для психологіи религіи. Конечно, исторія религіозныхъ индивидуумовъ тоже входитъ въ область исторіи религіи; но послѣдняя до сихъ поръ занималась преимущественно изученіемъ общихъ типовъ. — Дѣло, однако, не исчерпывается тѣмъ, что психологія религіи доставляетъ матеріалъ для общей психологіи: первая въ своей спеціальной области пользуется точками зрѣнія и законами, установленными въ послѣдней. Она стремится понять явленія религіозной жизни чисто психологически. Слѣдовательно, общая психологія служитъ средствомъ для психологіи религіи. Преимущественно съ послѣдней стороны мы и будемъ изучать психологію религіи въ этомъ отдѣлѣ, гдѣ она выступаетъ передъ нами, какъ отдѣлъ философіи религіи. Психологія религіи примѣняетъ общіе психологическіе методы, поскольку это допускаетъ матеріалъ, и въ основу кладетъ такія же предположенія, какъ и общая психологія⁴⁴).

А. Религіозный опытъ и религіозная вѣра.

Quid est, quod amo, quum te amo?

Августинъ.

Что люблю я, когда я люблю Тебя?

а) Религіозный опытъ.

26. Слово опытъ мы употребляемъ здѣсь въ смыслѣ переживанія, ознакомленія съ явленіями, въ противоположность къ переработкѣ ихъ мышленіемъ. Прежде всего, необходимо уяснить вопросъ, что и въ какой мѣрѣ слѣдуетъ считать религіознымъ опытомъ, и каковы предѣлы этого опыта, обуславливаемые самой природой его. Въ дальнѣйшемъ я постараюсь характеризовать религіозный опытъ съ чисто психологической точки зрѣнія.

27. Опытъ въ смыслѣ переживанія не можетъ завершиться, пока продолжается жизнь. Онъ можетъ дать рядъ отдѣльныхъ состояній, но никакъ не замкнутое цѣлое. Ни одно общее положеніе не можетъ быть установлено, какъ заверченный результатъ исключительно опыта. Представленія о цѣлостномъ и обобщенія возникаютъ или изъ переработки опыта мышленіемъ или же такимъ образомъ, что отдѣльный опытъ или отдѣльный видъ опыта произвольно выдвигается, какъ рѣшающій и всеопредѣляющій. Пока не возникнетъ сознательная рефлексія, именно второй источникъ обобщеній лежитъ въ основѣ того, что представляется намъ результатомъ религіознаго опыта. Природа чувства вообще такова, что оно, будучи возбуждено отдѣльнымъ явленіемъ, стремится распространиться на всю область жизни сознанія и сообщить свою окраску всѣмъ другимъ ея элементамъ,—безразлично, стоятъ ли они въ связи съ даннымъ явленіемъ или же нѣтъ. Благодаря такой *расширяемости чувства* (такъ называю я это явленіе въ своихъ „Очеркахъ пси-

хологіи“), внутреннія состоянія, которыя сами по себѣ и въ себѣ не имѣютъ ничего общаго, получаютъ отпечатокъ общности; такимъ образомъ изъ ряда внутреннихъ переживаній можетъ возникнуть нѣчто цѣлостное, хотя рядъ самъ по себѣ въ дѣйствительности не достигъ завершения. Переживанія, которыя указаннымъ способомъ пріобрѣтаютъ рѣшающее значеніе для общаго тонуса внутренней жизни, могутъ быть очень различны для различныхъ индивидуумовъ и при различныхъ условіяхъ. При всей неизбѣжности, при всемъ значеніи расширяемости чувства, въ ней лежитъ, однако, источникъ ошибокъ; это необходимо принять во вниманіе, когда дѣло идетъ объ уясненіи того, что дали въ дѣйствительности опытъ и переживанія.— Конечно, и самое расширение чувства есть переживаніе; но, въ сравненіи съ этими переживаніями, результатъ которыхъ приходится уяснять, оно имѣетъ производный характеръ.

Напр., обратившись къ спору между оптимизмомъ и пессимизмомъ, мы найдемъ, что при защитѣ того или другого возрѣнія рѣшающую роль играетъ то обстоятельство, какія изъ отдѣльныхъ переживаній разсматриваются, какъ типическія. Обѣ стороны ссылаются на наблюденіе и мышленіе; но результатъ, къ какому онѣ приходятъ, опредѣляется не столько логическими обобщеніями или индукціей, сколько расширеніемъ чувства. Главное стремленіе таково: сохранить основныя переживанія въ ихъ непосредственной свѣжести, предоставить имъ центральное мѣсто въ сознаніи, направить на нихъ вниманіе; тогда остальное получается уже само собою.

Если вѣра въ сохраненіе цѣнности составляетъ ядро всякой религіи, то на непосредственно переживаемомъ не можетъ быть построена никакая религія. Непосредственно мы знакомимся съ отдѣльными, опредѣленными цѣнностями лишь такими, какими онѣ складываются въ насъ въ зависимости отъ нашей человѣческой и индивидуальной природы и при особенныхъ условіяхъ нашей жизни. Никакой опытъ непосредственно ничего не даетъ намъ знать о сохраненіи цѣнностей; точно такъ же никакой опытъ не можетъ научить насъ тому, что центръ всего бытія есть то, что обладаетъ для насъ наивысшею цѣнностью. Полученное изъ опыта и пережитое можетъ послужить *моти-*

вомъ, чтобы вѣровать въ сохраненіе цѣнности, но не можетъ быть въ то же время *содержаніемъ* этого вѣрованія. Жизнь личности, главнымъ образомъ, какъ она обнаруживается въ моменты великихъ душевныхъ переломовъ, когда жизнь получаетъ новое направленіе и, возникаютъ новыя формы жизни, эта жизнь является для насъ наивысшею изъ извѣстныхъ намъ цѣнностей. Опытами, полученными отъ нея, мы непроизвольно пользуемся для того, чтобы освѣтить для себя все бытіе; намъ кажется, будто бытіе открываетъ посредствомъ такихъ переломовъ свои сокровенныя силы. Такое дѣйствіе производится расширеніемъ чувства. Если мы попытаемся переложить его на языкъ мышленія, то откроемъ здѣсь заключеніе по аналогіи,—по аналогіи, лежащей за той границей, на которой мышленіе переходитъ въ поэзію (19—20).

28. Во всякомъ опытѣ необходимо отличать непосредственно данное отъ того, что служить для его объясненія и для его выраженія. Эти три момента—само состояніе, его причина и его выраженіе—могутъ быть настолько тѣсно связаны, что они отдѣляются лишь при болѣе тщательномъ размышленіи. Отношеніе въ этомъ случаѣ приблизительно такое же, какъ между открытіемъ, доказательствомъ его и формулировкой открытаго. Эти три момента тоже могутъ сближаться между собой; но обособленіе ихъ иногда представляетъ большой интересъ.

При ссылкахъ на свой опытъ можно опираться прежде всего только на самое *пережитое состояніе*. Что у даннаго состоянія есть *опредѣленная причина*,—это переживается уже не съ такой непосредственностью, какъ самое состояніе. Если что-либо глубоко овладѣло нашей душевною жизнью и вызвало энергичную дѣятельность, послѣдняя захватываетъ насъ—ибо она вѣдь какъ разъ и есть непосредственно переживаемое—и потому для насъ становится невозможнымъ составить ясное и точное представленіе о причинѣ состоянія. Дѣйствительная причина всегда составляется изъ множества условій; открыть ее можно поэтому лишь при посредствѣ критическаго изслѣдованія. И если кто-либо вѣритъ, что непосредственный опытъ можетъ дать „причину причинъ“, эта вѣра всегда основывается на иллюзіи. Нельзя наблюдать непосред-

ственно, что въ такомъ-то случаѣ передъ нами отношеніе причинности; непосредственное наблюденіе всегда показываетъ только одно: что одно слѣдуетъ *послѣ* другого, но никакъ не то, что одно слѣдуетъ *изъ* другого. Наличие отношенія причинности открывается лишь послѣ того, какъ будетъ показано, что такое-то опредѣленное состояніе *неизбѣжно* наступаетъ *только* въ томъ случаѣ, когда этому предшествуетъ такое-то опредѣленное событіе. Но ни это „неизбѣжно“, ни это „только“ никакъ нельзя познать непосредственно; ихъ приходится констатировать путемъ сравненія или экспериментовъ. Въ случаяхъ сомнѣнія мы прибѣгаемъ къ помощи сравненій и экспериментовъ, но какъ разъ въ сомнительныхъ случаяхъ обыкновенно и выступаютъ ссылки на „опытъ“.

Начинаемъ мы не сомнѣніемъ, — идетъ ли дѣло объ области внутренняго или же внѣшняго опыта. Каждый элементъ, выступающій въ сознаниі, сначала произвольно принимается какъ реальный, какъ выраженіе дѣйствительности. При своемъ возникновеніи онъ, такъ сказать, обладаетъ качествомъ бытія; оно должно быть прежде распатано, чтобы могли выступить противоположные элементы со своимъ качествомъ бытія. Если нѣтъ такого конфликта, не возникнетъ никакого сомнѣнія, — и не чувствуется потребности въ какомъ бы то ни было критеріи дѣйствительности или реальности. Но наступаетъ конфликтъ, и тогда является вопросъ, какой же изъ элементовъ обладаетъ истинной реальностью; его можно рѣшить, лишь отыскавъ необходимую связь между однимъ элементомъ и другими элементами, дѣйствительность которыхъ установлена раньше. Такъ поступаемъ мы, когда у насъ является сомнѣніе въ чемъ-либо изъ окружающаго насъ. Признакъ, по которому познание отличается галлюцинацію отъ дѣйствительнаго событія, таковъ: послѣднее — но не галлюцинацію — можно включить въ качествѣ члена въ длинный, связанный причинный рядъ, примыкающій къ элементамъ несомнѣнной реальности. Чѣмъ больше связности въ снѣ, тѣмъ рѣшительнѣе онъ кажется намъ дѣйствительностью; и чѣмъ изолированнѣе стоитъ въ нашемъ опытѣ дѣйствительное событіе, тѣмъ легче мы можемъ принять его за сонъ⁴⁵⁾. О внутреннемъ опытѣ надо сказать то же, что и о

внѣшнемъ. Здѣсь опытъ тоже не можетъ дать непосредственно отношенія причинности. И во всякомъ случаѣ, стремясь глубже изслѣдовать значеніе религіознаго опыта, будетъ цѣлесообразно, если только не необходимо, обратиться къ непосредственно переживаемому и, насколько возможно, устранить всѣ догадки о причинахъ. То, что переживается съ полной непосредственностью, само не можетъ быть иллюзіей. Элементъ иллюзіи выступаетъ лишь съ ложнымъ причиннымъ объясненіемъ, когда оно смѣшивается съ непосредственнымъ наблюденіемъ. Позже намъ представится случай показать, какъ вообще выступаетъ причинное объясненіе.

Если мы находимся въ состояніи сильнаго возбужденія, или если переживаніе приводитъ насъ въ сильное возбужденіе, то прежде всего явится не потребность открыть его причину, но скорѣе *потребность разрядиться въ выразительныхъ движеніяхъ, въ возгласахъ, въ словахъ или въ дѣйствіяхъ*. Индивидуумъ ищетъ тогда идей или образовъ, которые могутъ удовлетворить этой потребности и дать ей опредѣленное направленіе. Такъ обнаруживается потребность въ реакціи, — и реакція, въ зависимости отъ обстоятельствъ, можетъ выразиться въ страхѣ или благодарности, въ любви или гнѣвѣ и ненависти. Характеръ и родъ реакціи опредѣлится прежними переживаніями и традиціей, подъ властью которой находится человекъ. Новообразование встрѣтится только у особенно оригинальныхъ натуръ. Такими натурами являются люди, которые дѣлаются пророками или основателями религій.

То, что удовлетворяетъ потребности въ выраженіи и въ реакціи, вслѣдствіе естественной подмѣны, легко можетъ совпасть съ тѣмъ, что удовлетворяетъ потребности въ причинномъ объясненіи, коль скоро является таковая. При состояніи, которое можно назвать чисто религіознымъ, стремленіе къ познанию не выступаетъ какъ самостоятельное и тѣмъ болѣе — какъ критическое; потребность въ выраженіи и въ реакціи, тождественная съ потребностью въ символистикѣ, обладаетъ рѣшительнымъ перевѣсомъ, а потому получаетъ рѣшающее значеніе и для содержанія религіознаго представленія.

Итакъ, непосредственный опытъ не можетъ дать намъ на-

дежнаго указанія на причину переживанія. Еще меньше онъ можетъ дать несомнѣнное объясненіе относительно вопроса, обусловливается ли переживаніе „естественной“ или сверхъестественной причиной. Въ точныхъ описаніяхъ религиозныхъ состояній ясно обнаруживается тотъ фактъ, что о дѣйстви сверхъестественной причины заключаютъ лишь потому, что не въ состояніи открыть никакой естественной причины и никакой активности съ своей собственной стороны. Напр., св. Тереза говоритъ: „Я чувствую, что моя душа воспылала горячею любовью къ Богу; и эта любовь, несомнѣнно, сверхъестественная, ибо я не знаю, какъ она воспылала во мнѣ, а я сама ничего не привнесла сюда отъ себя“. Съ мистиками и піэтистами постоянно повторяется то явленіе, что они тѣмъ болѣе приписываютъ своимъ внутреннимъ переживаніямъ божественное происхожденіе, чѣмъ рѣшительнѣе воздерживаются (или думаютъ, что воздерживаются) отъ собственного мышленія и хотѣнія ⁴⁶). Въ основѣ этого явленія лежитъ такой же дуализмъ возрѣній, какъ и въ основѣ вообще вѣры въ чудеса. Психологическія чудеса составляютъ одинъ и тотъ же рядъ съ психическими, хотя вѣра въ первыя можетъ сохраняться дольше, чѣмъ вѣра во вторыя.

29. Отношеніе религиозныхъ представленій къ непосредственнымъ переживаніямъ можетъ быть различно. Въ иныхъ случаяхъ переживаніе развертывается какъ рядъ состояній, и лишь потомъ отыскивается представленіе, которымъ истолковывается переживаніе (т. е. объясняется, или получаетъ выраженіе, или и то, и другое одновременно). Въ самобытныхъ творчески одаренныхъ личностяхъ такое представленіе можетъ сложиться самопроизвольно подъ впечатлѣніемъ необыкновенныхъ событий. Источникомъ его въ большинствѣ случаевъ служитъ сфера привычныхъ представленій, которыя имѣлись, конечно, и были знакомы уже раньше, но не привлекали особеннаго вниманія. Извѣстны примѣры, какъ отдѣльныя лица, лишь сопоставивъ свои переживанія со свидѣтельствомъ вѣрующихъ людей, внушающихъ имъ довѣріе, уясняли себѣ, что они „обратились“ или пришли къ „возрожденію“ ⁴⁷). Замѣченная перемѣна истолковывается съ помощью традиціи, которая лишь те-

перь получаетъ практическое примѣненіе, и изъ мертваго клада превращается въ дѣятельный, живой. Но очень часто случается и такъ, что переживанія вызываются какъ разъ традиционными представленіями. Для большинства людей религиозный опытъ опредѣляется стремленіемъ пережить въ своей душѣ тѣ состоянія, которыя описываютъ и которыхъ требуютъ традиціонныя представленія. Слѣдовательно, представленія готовы уже съ самаго начала, ихъ остается только претворить въ переживанія. Большинство людей дѣлаютъ свои религиозные опыты въ общинахъ вѣрующихъ, у которыхъ уже есть вѣроученіе въ болѣе или менѣе развитой формѣ. Этимъ прежде всего полагается граница количеству опытовъ. Переживанія, для которыхъ въ установившейся сферѣ религиозныхъ представленій не находится выраженія или объясненія, кажутся шаткими или опасными, или даже пагубными. Эта обычная, конфессіональная особенность религиозныхъ опытовъ ясно выступаетъ въ теологическихъ трактатахъ и часто выдвигается съ полной сознательностью.

Старый піэтизмъ—въ противоположность ортодоксіи, съ которой онъ боролся—придавалъ большое значеніе внутреннимъ опытамъ. Но такъ какъ протестантская церковь признала верховнымъ критеріемъ библію, то піэтисты, оставшіеся въ протестантской церкви, рѣшительно заявили, что внутренній опытъ долженъ быть подчиненъ ученію библіи. *Готфридъ Арнольдъ* въ замѣчательномъ сочиненіи *Theologia experimentalis* (1715 г.) училъ, что религиозный опытъ стоитъ ниже писанія, и по сравненію съ послѣднимъ не даетъ никакого особаго принципа. Значеніе опыта Арнольдъ видѣлъ въ томъ, что онъ служитъ упражненіемъ въ ученіяхъ писанія. Слѣдовательно, опытъ никакъ не основаніе, но слѣдствіе и плодъ, и подлежитъ „обсужденію сообразно съ словомъ Божиимъ“. Съ присущей ему ясностью Арнольдъ выводилъ отсюда то заключеніе, что опыту въ религіи подобаешь занять не такое мѣсто, какъ въ наукѣ: въ религіи вѣра идетъ впереди опыта, въ наукѣ опытъ предшествуетъ вѣрѣ. Новѣйшіе теологи, въ противоположность Арнольду, сдѣлали попытку установить параллелизмъ между религиознымъ и научнымъ опытомъ; но въ то же время они отказываются допустить

выводы, къ которымъ это должно повести и которые въ нихъ самихъ вызываютъ извѣстныя опасенія. Какъ бы то ни было, имъ приходится признать, что индивидуумъ при помощи опыта не можетъ узнать всего того, чему онъ долженъ вѣровать по ученію своей церкви. И, дальше, какое значеніе имѣетъ для индивидуума „общій опытъ церковной общины“, и можно ли называть его по справедливости общимъ опытомъ, если его не всѣ дѣлаютъ или даже не всѣ могутъ сдѣлать? Кромѣ того, въ ученіи церкви содержится много такого—напр., сотвореніе, Страшный Судъ—о чемъ никто не могъ когда-либо сдѣлать опыта.

Конфессіональное ограниченіе дѣлаетъ религиозный опытъ, и вообще всякій внутренній опытъ, одностороннимъ и неполнымъ. Оно оставляетъ внѣ вниманія такія стороны внутренней жизни, которыя по всей справедливости могутъ претендовать на вниманіе. И что въ особенности важно съ точки зрѣнія философіи религии: ограниченіе это сдѣлало психологически необъяснимымъ, каково первоначальное происхожденіе религиозныхъ представленій. Религиозный опытъ долженъ же вести къ образованію новыхъ представленій или, по меньшей мѣрѣ, къ оцѣнкѣ не только тѣхъ представленій, которыя получаютъ санкцію отъ традиціи, но и другихъ. Въ области внутренней жизни могутъ быть сдѣланы открытія точно такъ же, какъ и въ области внѣшней жизни; это слѣдуетъ хотя бы уже изъ того, что между внутренней и внѣшней жизнью происходитъ постоянное взаимодействіе. Здѣсь нельзя догматически исходить изъ предположенія, что психическіе опыты въ существенныхъ чертахъ всѣ уже сдѣланы, и что слѣдующимъ поколѣніямъ приходится просто усваивать формы и идеи, которыя для извѣстнаго опредѣленнаго момента оказываются, слѣдовательно, вполне установившимися. Никогда нельзя доказать, что міръ духа нашелъ свое завершеніе.

30. Практическая цѣнность извѣстнаго представленія обнаруживается, во-первыхъ, въ томъ, что опытъ побудилъ насъ создать его или избрать для выраженія пережитаго; и, во-вторыхъ, въ томъ, что сохраненіе его и углубленіе въ него помогаетъ намъ не падать духомъ въ борьбѣ жизни, сохранять вѣрность лучшему изъ того, что мы знаемъ, и ставить передъ

собою задачи, которыя ведутъ насъ впередъ въ нашемъ личномъ развитіи. Слѣдовательно, безразлично, является ли представленіе причиной или слѣдствіемъ опыта: во всякомъ случаѣ оно должно подвергнуться испытанію опыта. Необходимо только помнить одно: эмпирическое доказательство практической цѣнности извѣстнаго представленія будетъ совершеннымъ лишь въ томъ случаѣ, если есть возможность изслѣдовать, нельзя ли тѣ же опыты выразить иначе, или нельзя ли сдѣлать тѣ же опыты или опыты столь же цѣнные при наличности иныхъ представленій, чѣмъ данное представленіе. Представленіе въ этомъ смыслѣ должно подвергнуться не только испытанію, но также и испытанію, такъ сказать, въ противоположномъ направленіи. Однако, жизнь индивидуума очень рѣдко даетъ возможность для такихъ испытаній. Вообще говоря, индивидуумъ по необходимости ограничится тѣмъ, что онъ узнаетъ изъ опыта, что извѣстныя представленія помогли или не помогли ему при извѣстныхъ условіяхъ. Но онъ не сумѣетъ доказать, что ему не оказали бы помощи другія представленія, кромѣ тѣхъ, которыя ему помогли. Во всякомъ случаѣ непосредственное переживаніе ничего не можетъ сказать ему объ этомъ. Точно такъ же ничего не скажетъ оно и о томъ, не можетъ ли то, что не помогло ему, помочь другимъ людямъ—или даже ему самому при другихъ обстоятельствахъ. Опытъ всегда будетъ сохранять здѣсь отпечатокъ личности, индивидуальности; что касается „общаго опыта“,—онъ въ большей или меньшей мѣрѣ иллюзія, такъ какъ различныя индивидуумы въ дѣйствительности каждый по своему истолковываютъ и примѣняютъ „общее“. Но если сомнѣнія вызываетъ уже переходъ индивидуальнаго опыта въ конфессіональный (вѣроисповѣдный), то еще серьезнѣе сомнѣнія, которыя возникаютъ, когда конфессіональный опытъ заявляетъ претензію на то, что онъ доступенъ всѣмъ людямъ,—только бы они „захотѣли“ принять его. Въ основѣ такихъ притязаній лежитъ предположеніе, что извѣстны всѣ возможности, т. е., для даннаго случая,—всѣ отношенія и условія индивидуумовъ.

31. До сихъ поръ (26—30) мы изслѣдовали религиозный опытъ, какъ опытъ, т. е. въ соотвѣтствіи съ условіями

и свойствами, которыя общи ему съ другимъ опытомъ. Теперь мы рассмотримъ, въ чемъ особенность религіознаго опыта, что отличаетъ его отъ другого психологическаго опыта.

Религіозный опытъ по существу есть религіозное чувство. Его непосредственный объектъ—внутреннее состояніе духа во время хода внутреннихъ и внѣшнихъ событій. Но въ нашемъ опытѣ есть и другія чувствованія, кромѣ религіознаго. Задача описанія природы религіознаго чувства сводится къ тому, чтобы выяснитъ его сходство или отличіе по сравненію съ другими чувствами, стоящими съ нимъ въ наиболѣе близкомъ родствѣ.

Всякое чувствованіе, т. е. всякое удовольствіе или недовольство, какаго бы вида оно ни было, является выраженіемъ той *цѣнности*, какою для насъ обладаетъ извѣстное событіе въ внутреннемъ или внѣшнемъ мірѣ. И обратно: цѣнностью обладаетъ то, что является предметомъ непосредственнаго удовольствія или можетъ быть средствомъ для такового (сравни 3). Понятія „цѣль“ и „средство“ предполагаютъ понятіе „цѣнность“, а цѣнность въ свою очередь предполагаетъ субъектъ, который способенъ чувствовать удовольствіе или неудовольствіе. Если мы за вещами и состояніями признаемъ цѣнность, то это свойство—обладаніе цѣнностью, какъ и всѣ свойства, означаетъ опредѣленное отношеніе къ нѣкому субъекту, въ данномъ случаѣ къ такому, который можетъ чувствовать удовольствіе или недовольство. Это свойство—производное по сравненію съ другими, которыми обладаютъ вещи и состоянія: только другія свойства и могутъ сдѣлать вещи и состоянія цѣнными. Слѣдовательно, цѣнность есть свойство второго порядка.

Различіе видовъ цѣнности соответствуетъ различнымъ видамъ чувства. Особая группа цѣнностей стоитъ въ связи съ самоутвержденіемъ,—отъ самыхъ элементарныхъ до высшихъ, идеальныхъ его формъ. Другая группа цѣнностей связана съ преданностью существамъ, отношеніямъ и задачамъ, которыя выводятъ за предѣлы условій обособленнаго самоутвержденія; сюда относятся этическія, эстетическія и интеллектуальныя чувства. Возможность третьей группы цѣнностей, религіозныхъ цѣнностей, вытекаетъ изъ того, что первыя двѣ группы цѣн-

ностей—связанныхъ съ самоутвержденіемъ и съ преданностью—приобрѣтаются и сохраняются въ бытіи, какъ оно дано непосредственно. Бытіе поэтому представляется человѣку полемъ битвы, на которомъ рѣшается судьба цѣнностей и разыгрывается великая драма, въ которой онъ одновременно и дѣйствующее лицо и зритель. Если бы онъ былъ только дѣйствующимъ лицомъ, вся его энергія, весь его интересъ поглощались бы ролью, которую онъ самъ долженъ исполнять въ драмѣ; у него не осталось бы ни времени, ни силы, ни интереса, чтобы получить сравнительно глубокія впечатлѣнія отъ хода драмы, какъ цѣлаго. Если бы онъ былъ только зрителемъ, ходъ драмы порождалъ бы въ немъ чисто интеллектуальное или эстетическое настроеніе. Но если онъ одновременно и дѣйствующее лицо и зритель, то цѣнности, судьба которыхъ въ борьбѣ поставлена на карту, будутъ его цѣнностями, и на него будетъ дѣйствовать и опредѣлять его настроеніе не только его участіе въ драмѣ, но и образъ, который онъ составляетъ себѣ объ ея ходѣ. Онъ будетъ чувствовать, что во имя высшихъ извѣстныхъ ему цѣнностей все его внутреннее существо вовлечено въ великій общій порядокъ и ходъ вещей до такой степени, что въ немъ, въ зависимости отъ судьбы цѣнностей, возникаетъ живое чувство удовольствія или неудовольствія. Въ самой непосредственной своей формѣ это чувство находитъ исходъ въ выраженіяхъ надежды и страха, восхищенія и отвращенія, радости и печали. Выраженія этого рода во всѣхъ областяхъ являются элементарнѣйшими изъ всѣхъ сужденій о цѣнности, какія только существуютъ. *Это чувство, опредѣляемое судьбой цѣнностей въ борьбѣ за существованіе, есть религіозное чувство.* Оно опредѣляется, слѣдовательно, отношеніемъ цѣнности къ дѣйствительности. Отношеніе это—такъ представляется человѣку—опредѣляетъ ту цѣнность, какою человѣкъ признаетъ за бытіемъ. Такимъ образомъ, религіозныя сужденія суть оцѣнки второго порядка; они—производныя по сравненію съ тѣми первичными сужденіями о цѣнностяхъ, въ которыхъ находятъ себѣ выраженіе двѣ первыя группы цѣнностей.

Несмотря на свой производный характеръ, религіозныя

чувства могут ощущаться съ такой же непосредственностью и энергіей, какъ и первичныя. Они могут даже сдѣлаться для человѣка центральными цѣнностями: отношеніе цѣнности къ дѣйствительности является для человѣка наиболѣе интенсивнымъ и напряженнымъ изъ всѣхъ доступныхъ ему отношеній, и потому можетъ поглотить всю его энергію; въ концѣ-концовъ здѣсь рѣшается вопросъ о смерти и жизни всего, что обладаетъ цѣнностью для человѣка. Въ религиозной проблемѣ выступаетъ понятіе о цѣнности второго порядка, понятіе производное; но производное лишь въ томъ смыслѣ, какъ концентрація тоже производна по отношенію съ силами, которыя сконцентрированы на одномъ и томъ же пунктѣ. А такая концентрація всѣхъ интересовъ и силъ на одномъ единственномъ пунктѣ какъ разъ больше всего и характеризуетъ классическія эпохи религіи, эпохи зарожденія и организаціи.

Итакъ, религиозное чувство, несмотря на свой производный характеръ по сравненію съ другими чувствами, можетъ отличаться такой же непосредственностью и энергіей, какъ и послѣднія; точно такъ же оно можетъ выступать рядомъ съ ними самостоятельно и дѣйствовать обратно на нихъ. И ужъ во всякомъ случаѣ его отношеніе къ нимъ не только пассивное. Здѣсь имѣется постоянное взаимоотношеніе, и степень самостоятельности на той и другой сторонѣ можетъ быть чрезвычайно различна. Съ большей самостоятельностью обѣ первыя группы выступаютъ лишь на болѣе высокой ступени культуры, когда производить свое дѣйствіе раздѣленіе духовнаго труда. Какъ мы видѣли выше, религиозная проблема возникаетъ именно лишь тогда, когда отдѣльныя цѣнности достигли большой степени самостоятельности по отношенію къ той концентраціи всѣхъ цѣнностей, которая составляетъ особенность религіи и психологически объясняется тѣмъ, что собственно рѣшающій моментъ для религіи есть основное отношеніе между цѣнностью и дѣйствительностью.

Психологическое описаніе и анализъ какого-либо чувства, конечно, не слѣдуетъ смѣшивать съ самой дѣйствительностью самого чувства. Чтобы описывать и анализировать, мы нуждаемся въ сложномъ аппаратѣ понятій и точекъ зрѣнія, въ которыхъ

реальное состояніе чувства не имѣетъ никакой надобности. Оно выступаетъ съ отпечаткомъ законченности и цѣлостности, — или можетъ такъ выступать. Оно вырастаетъ такимъ же способомъ, какъ образуется какой-нибудь инстинктъ: подъ влияніемъ воздѣйствій и переживаній, которыя человѣкъ не всегда можетъ уяснить себѣ и которыя могутъ быть сознаны лишь при помощи сравнивающаго изслѣдованія.

Чувство, возможность и всеобщій характеръ котораго мы сейчасъ показали, составляетъ самую существенную особенность всѣхъ религіи и всѣхъ религиозныхъ точекъ зрѣнія. По сравненію съ нимъ всѣ представленія являются подчиненными и обусловленными.

Противъ этого возможно такое возраженіе. Во всѣхъ великихъ историческихъ формахъ религіи мы наблюдаемъ одну существенную черту: личное существо мыслится въ нихъ, какъ сила, направляющая бытіе, и человѣкъ чувствуетъ свою зависимость отъ него; поэтому понятіе религіи предполагаетъ мистическую догму и культъ. Какое опредѣленіе даемъ мы понятію „религія“, это въ конечномъ счетѣ зависитъ отъ личнаго усмотрѣнія. Но рѣшающее значеніе здѣсь, какъ и во всѣхъ основныхъ опредѣленіяхъ, принадлежитъ соображеніямъ цѣлесообразности. Нецѣлесообразно опредѣлять понятіе такимъ образомъ, что мы напередъ отдѣлываемся отъ важныхъ вопросовъ и проблемъ. Безспорно, религиозная проблема сильно упрощается, если мы будемъ говорить о религіи лишь въ тѣхъ случаяхъ, когда можно показать наличность мистическихъ догмъ и культа. Но мистическая догма и культъ получаютъ свое значеніе въ религіи всегда лишь потому, что они порождены тѣмъ чувствомъ, которое описано выше; слѣдовательно, можно представить себѣ, что этотъ основной элементъ религіи существуетъ и дѣйствуетъ, не проявляясь въ мистическую догму или культъ. При такихъ условіяхъ естественно направить главное вниманіе на религиозное чувство и, такимъ образомъ, взять понятіе „религія“ въ болѣе широкомъ объемѣ. Впрочемъ, этотъ вопросъ не имѣетъ большого значенія, и споръ здѣсь легко превращается въ споръ о словахъ. Если бы мы хотѣли избѣжать употребленія слова религія въ его широкомъ смыслѣ, то можно бы, какъ я предложилъ въ своихъ „Очеркахъ

психологичн“, называть *космическимъ чувствомъ жизни* то чувство, которое опредѣляется отношеніемъ между цѣнностью и дѣйствительностью. Органическое чувство жизни непосредственно соотвѣтствуетъ ходу жизненнаго процесса въ нашемъ организмѣ и опредѣляется имъ, слѣдовательно, получаетъ различный характеръ въ зависимости отъ того, замедляется или ускоряется жизнь нашего организма; точно такъ же описанное чувство служить для насъ симптомомъ теченія жизни (насколько мы ее знаемъ и связываемъ съ нею наше благо и страданія) въ мірѣ, какъ цѣломъ (насколько мы можемъ составить образъ его). Отказываясь употреблять слово „религія“ въ широкомъ смыслѣ, можно бы назвать религіей (въ узкомъ смыслѣ) особый видъ космическаго чувства жизни. Употреблять слово „религія“ въ широкомъ смыслѣ было бы предосудительно лишь въ томъ случаѣ, если бы такимъ словоупотребленіемъ захотѣли воспользоваться для недостойнаго приспособленія къ существующимъ формамъ религіи. Но критика существующихъ формъ религіи, напротивъ, только выиграетъ въ остротѣ, если удастся показать, что онѣ во многихъ отношеніяхъ противорѣчатъ существу религіи, слѣдовательно, отрицаютъ сами себя. Вообще же говоря, для тѣхъ, кто хочетъ компромисса, всегда остается много открытыхъ выходовъ; а мы съ своей стороны не видимъ никакихъ основаній отказываться отъ словоупотребленія, цѣлесообразнаго въ научномъ отношеніи, — отказываться потому только, что имъ можно злоупотреблять для ненаучныхъ цѣлей.

Въ своей остроумной книгѣ *De l'irreligion de l'avenir* (1887 г.) Гюйо всегда употребляетъ слово религія въ узкомъ значеніи и видитъ религію лишь въ тѣхъ случаяхъ, когда имѣются мифъ, догма и культъ. Онъ, дальше, проводитъ различіе между *irreligion* (не-религія) и *antireligion* (противоположность религіи), и стремится показать, что „не-религія будущаго можетъ сохранить все самое чистое, что содержится въ религіозномъ чувствѣ“. Но мифъ представляется вопросомъ, не есть ли „самое чистое въ религіозномъ чувствѣ“ какъ разъ собственно религіозное. Ройсъ — американскій философъ религіи, стоящій на другой точкѣ зрѣнія, чѣмъ Гюйо, — въ своей ин-

тересной статьѣ, посвященной молодому, такъ преждевременно скончавшемуся французскому философу, говоритъ между прочимъ слѣдующее: „Если бы я раздѣлялъ воззрѣнія Гюйо, я безъ всякихъ колебаній назвалъ бы ихъ религіозными: они были бы для меня — какъ и для Гюйо — рационально-логическимъ завершеніемъ того, чего искалъ религіозный инстинктъ человѣчества“⁴⁸). — Здѣсь мы вступаемъ въ область тонкихъ отгѣнковъ. Съ своей стороны у меня не было бы такихъ большихъ колебаній, какъ у Гюйо, передъ тѣмъ, чтобы взять понятіе религіи въ широкомъ смыслѣ; но въ то же время у меня не было бы и такой увѣренности въ своей правотѣ, какъ у Ройса.

32. Выше мы сдѣлали попытку описать религіозное чувство. Въ этомъ описаніи мы имѣли въ виду, съ одной стороны, ясно намѣтить отличіе религіознаго чувства отъ другихъ чувствъ, съ другой стороны, дать ключъ къ наиболѣе простому объясненію тѣхъ различныхъ формъ, какія можетъ принять религіозное чувство.

Чѣмъ исключительнѣе человѣкъ захватывается задачей самоутвержденія, или чѣмъ больше погружается онъ въ интеллектуальные, эстетическіе и этические интересы, тѣмъ рѣшительнѣе отступаетъ назадъ, если только не исчезаетъ совѣмъ, собственно религіозное. Бытіе представляется тогда или сопротивленіемъ, которое надо преодолѣть, или объектомъ пониманія и созерцанія, или основой для задачъ, выдвигаемыхъ волей. Для поясненія этого въ особенности полезно обратиться къ различію между интеллектуальнымъ и религіознымъ отношеніемъ къ дѣйствительности. Бытіе выступаетъ передъ познаніемъ въ безконечномъ богатствѣ и неизмѣримой многосложности; содержаніе его много обширнѣе, чѣмъ люди когда-либо въ состояніи охватить съ той точки зрѣнія, съ которой они разсматриваютъ вещи, какъ цѣнности. Въ немъ реализуются формы и ступени дѣйствительности, которыя выходятъ далеко за предѣлы того, а часто вступаютъ и въ прямую противоположность къ тому, что требовалось бы отъ бытія, при взглядѣ на него, какъ на цѣнность. Это неисчерпаемое изобиліе въ интеллектуальномъ отношеніи — благо: благодаря ему, картина міра, надъ которой работаетъ наше познаніе, становится шире, и крѣп-

нетъ стремленіе понять каждую отдѣльную форму или отдѣльную ступень въ ея особенности и въ ея опредѣленной связи со всеобщимъ. Напротивъ, религіозный интересъ исходитъ изъ того, что видитъ во всемъ этомъ богатствѣ формъ и ступеней рядъ выраженій для великихъ цѣнностей, реализующихся въ дѣйствительности. Для религіознаго интереса великая многосложность представляетъ опасность и камень преткновенія, потому что благодаря ей не такъ легко показать реальность цѣнностей, какъ въ томъ случаѣ, если бы дѣйствительность имѣла менѣе богатое содержаніе. Неизмѣримый міръ слишкомъ великъ для цѣнностей человѣка. Поэтому здѣсь можетъ возникнуть конфликтъ между интеллектуальнымъ интересомъ и религіознымъ интересомъ. Первый вскрываетъ все новыя отличія и новыя связи и наслаждается изобиліемъ; второй, чтобы установить точку зрѣнія цѣнности, имѣетъ естественную тенденцію вносить ограниченія въ образъ міра (это—центральный пунктъ въ философіи религіи съ гносеологической точки зрѣнія). Противоположность эта выступить ясно, если сравнить двѣ такихъ природы, какъ *Паскаль* и *Спиноза*. Безконечность природы ужасаетъ перваго; втораго—приводитъ въ восторгъ и энтузіазмъ. И тѣмъ не менѣе Спиноза по-своему тоже религіозна натура. Дѣло въ томъ, что интеллектуальный интересъ можетъ незамѣтно привести къ признанію цѣнности бытія. Если бытіе, при всемъ своемъ богатствѣ, тѣмъ не менѣе оказывается доступнымъ для пониманія, то оно съ интеллектуальной точки зрѣнія—*очагъ* цѣнности. Оно—источникъ глубокой радости познанія, которая въ особенности возрастаетъ, когда мы начинаемъ понимать и самихъ себя, какъ своеобразный членъ великой совокупности. Потомъ возникаетъ интеллектуальная любовь, высшее по убѣжденію Спинозы,—сосредоточенное, преисполненное одушевленія созерцаніе, при которомъ всѣ вещи въ концѣ концовъ принимаютъ для него форму гармоническаго цѣлостнаго образа. По аналогіи съ этимъ легко уяснить себѣ отношеніе религіознаго чувства къ тѣмъ чувствамъ, которыя относятся къ нему приблизительно такъ же, какъ интеллектуальное чувство. Религіозное отношеніе всегда характеризуется стремленіемъ сблечь вѣру въ сохраненіе цѣннаго въ дѣйстви-

тельности,—безразлично, что считаетъ человѣкъ высшею цѣнностью, и какое представленіе составилъ онъ о дѣйствительности. Чтобы понять возможность религіознаго чувства, необходимо только предположить, что опытъ человѣка охватываетъ жизнь, истину, красоту и добро. Когда эти цѣнности сопоставляются съ реальной дѣйствительностью, начинается дѣйствіе религіознаго чувства. Отсюда легко видѣть противоположность, но въ то же время и связь между религіознымъ чувствомъ и другими чувствами. Но здѣсь слѣдуетъ замѣтить, что нѣтъ никакой необходимости въ томъ, чтобы опыты, обособленные мною, какъ два различныхъ акта,—наблюденіе жизни, истины, красоты и добра и наблюденіе отношенія этихъ цѣнностей къ фактической дѣйствительности,—нѣтъ необходимости, чтобы эти опыты дѣлались въ различные моменты времени: они могутъ заключаться въ одномъ единственномъ актѣ, такъ что самъ человѣкъ не сознаетъ ихъ различія (сравн. 31). Въ психологическомъ описаніи мы проводимъ это различіе; но нѣтъ необходимости, чтобы оно дѣлалось и въ самой жизни. Религіозные конфликты получаютъ свой острый характеръ именно потому, что религіозная точка зрѣнія въ ея классической формѣ рѣшительно не допускаетъ существованія жизни, обладающей цѣнностью, истины, красоты и добра внѣ религіи; религія въ ея концентрированной формѣ восприняла въ себя всѣ цѣнные элементы, они, слѣдовательно, не могутъ выступить со своимъ самостоятельнымъ своеобразіемъ. Какъ уже не разъ отмѣчалось выше, это можетъ произойти лишь при томъ условіи, что въ духовной области наступаетъ раздѣленіе труда и выдвигается вслѣдствіе этого религіозная проблема.

Различія религіозныхъ точекъ зрѣнія вытекаютъ отчасти изъ различія цѣнностей, которыя предполагаются данными въ опытѣ, отчасти изъ различія основныхъ воззрѣній на бытіе, и отчасти изъ различныхъ степеней энергіи, которая прилагается къ сравненію цѣнности съ дѣйствительностью, когда отношеніе ихъ становится предметомъ настойчиваго изысканія. Всѣ эти три источника различій уже даны описаніемъ религіи, какъ чувства, опредѣляемаго отношеніемъ цѣнности къ дѣйствительности. Эти три момента должны быть положены въ

основу всякой исчерпывающей характеристики какой-либо определенной религии или какой-либо религиозной точки зрения. И в предыдущем и в последующем мы найдем примѣры, иллюстрирующие важность этихъ моментовъ.

33. Если бы созерцаніе міра непосредственно открывало передъ нами высшую цѣнность, или если бы оно по меньшей мѣрѣ ясно показывало намъ, что бытіе есть надежное хранилище цѣннаго, тогда никакъ не могло бы возникнуть особаго религиознаго чувства. Между объясненіемъ бытія и оцѣнкою бытія оказалась бы непосредственная гармонія: то, что открывалось бы передъ нами какъ причина, дѣйствующая въ мірѣ, въ то же время являлось бы для насъ средствомъ осуществленія цѣннаго. Тогда, употребляя выраженіе политической экономіи, не существовало бы никакой предѣльной полезности. Напротивъ, теперь—когда связь цѣнности съ реальной дѣйствительностью представляетъ такую великую проблему—требуются особые усилія, чтобы сберечь убѣжденіе въ сохраненіи цѣннаго.

Во всякомъ случаѣ, если бы человѣкъ обладалъ безграничной способностью дѣйствовать для осуществленія цѣнностей (въ немъ самомъ и въ бытіи), тогда не могло бы возникнуть особаго религиознаго чувства. Религиозное чувство предполагаетъ стремленіе къ утвержденію цѣнностей въ насъ и внѣ насъ,—стремленіе, наталкивающееся на сопротивленіе. Какъ разъ въ сферѣ самаго глубокаго и интимнаго человѣкъ чувствуетъ, что онъ зависимъ и нецѣлостенъ. Звѣрь, посаженный на цѣпь, почувствуетъ свою зависимость лишь при томъ условіи, если онъ стремится пойти дальше, чѣмъ позволяетъ длина цѣпи. Чувство зависимости есть нѣчто другое и нѣчто большее, чѣмъ вялость усталости; оно предполагаетъ, что волей достигнута граница. Левъ въ клѣткѣ, подбѣгая къ рѣшеткѣ то въ одномъ, то въ другомъ мѣстѣ, достигаетъ предѣла и чувствуетъ свою зависимость; если бы онъ спокойно держался въ глубинѣ клѣтки, онъ не чувствовалъ бы никакой зависимости, и бытіе представлялось бы ему проще и гармоничнѣе. Но чтобы возникло религиозное отношеніе, еще недостаточно подойти къ предѣлу воли. Желаніе сохраненія цѣннаго должно быть удержано какъ разъ на границѣ и вопреки этой границѣ.

Должны сложиться представленія о мірѣ цѣнностей, и убѣжденіе въ его реальности не должно угасать потому, что мышленіе человѣка и способность человѣка нашли свои границы. Должна возникнуть догадка, что принципъ міра цѣнностей въ концѣ-концовъ тождественъ съ принципомъ причинной связи бытія,—другими словами, догадка, что то самое, что позволяетъ намъ открыть въ бытіи цѣнности, оно же дѣлаетъ это бытіе и понятнымъ.

Въ знаменитой идеѣ Шлейермахера,—что религія сводится къ чувству зависимости, — недостаточно опредѣленно выражена та мысль, что зависимость эта обуславливается активностью, и что она наступаетъ именно на границѣ активности. И, дальше, не съ достаточной выпуклостью выражена мысль, что зависимость начинаетъ чувствоваться въ борьбѣ за тѣ цѣнности, которыя человѣку представляются высшими.

Та роль, какую во многихъ религіяхъ играетъ сознание грѣховности, можетъ иллюстрировать характеръ религиознаго чувства зависимости. Сознвая свою грѣховность, человѣкъ чувствуетъ несоотвѣтствіе между идеаломъ воли, къ признанію котораго его привело сужденіе о цѣностяхъ, и между дѣйствительностью его воли. Его внутренняя дѣйствительность отличается отъ идеала то вслѣдствіе лѣности и усталости, то вслѣдствіе разсѣянности и отсутствія цѣлостности, то по причинѣ односторонней и невыдержанной концентрации. А потомъ, съ сознаниемъ искупленія и примиренія вырастаетъ, часто совершенно внезапно, убѣжденіе, что вопреки всему этому цѣнность продолжаетъ существовать, притомъ продолжаетъ существовать въ глубинѣ самаго человѣка и здѣсь одержить побѣду. Въ большинствѣ народныхъ религій, въ буддизмѣ и христіанствѣ, эта внутренняя психологическая драма является какъ собственно міровая драма; ея внутреннему развитію въ душахъ въ концѣ концовъ служатъ всѣ великіе космическіе процессы.

b) Религіозная вѣра.

34. Религіозный опытъ, какъ и всѣ другіе виды опыта, принимаетъ видъ болѣе или менѣе опредѣленныхъ представле-

ній; содержаніе ихъ зависитъ отъ степени развитія и знанія, достигнутыхъ человѣкомъ. Гармоничность или дисгармонія въ отношеніи цѣнности къ дѣйствительности получаетъ самое непосредственное выраженіе въ возгласѣ. Если кругъ представленій, которыми располагаетъ человѣкъ, расширяется, тогда чувство, возбуждаемое въ немъ отношеніемъ между цѣнностью и дѣйствительностью, произвольно подвергается сопоставленію и сравненію съ другими чувствами и опытами; такимъ образомъ, въ зависимости отъ сходства (въ особенности отъ аналогій) или отъ контраста съ этими другими опытами, для религіознаго чувства пріобрѣтаются болѣе точныя выраженія и обозначенія. Такъ религіозный языкъ употребляетъ выраженія жизнь и смерть, здоровье и болѣзнь, свѣтъ и мракъ, истина и ложь, красота и безобразіе, справедливость и несправедливость, чтобы обозначить противоположности, переживаемыя въ сферѣ религіи. Выраженія заимствованы изъ сферы двухъ первыхъ группъ цѣнностей, изъ сферы сохраненія жизни и сферы истины, красоты и добра.

Жизнь религіознаго чувства, какъ и жизнь всякаго чувства, колеблется между удовольствіемъ и неудовольствіемъ, между энергіей и усталостью, между внутреннимъ и внѣшнимъ. Но въ каждомъ индивидуумѣ дѣйствуетъ болѣе или менѣе рѣшительное стремленіе къ единству и связности; поэтому, вопреки отмѣченными колебаніямъ, должны выдѣлиться извѣстныя представленія, какъ господствующія; душа снова и снова возвращается къ нимъ и въ нихъ выражаетъ то, что существенно въ ея переживаніяхъ. Въ моменты печали и слабости она старается сберечь то, что она воспринимала и мыслила въ моменты радости и силы. Она стремится сохранить постоянство несмотря на колебанія и среди колебаній. Въ религіозной вѣрѣ находятъ себѣ выраженіе не только отдѣльныя проявленія религіознаго чувства, но одновременно и даже въ особенности стремленіе удержать то отношеніе цѣнности къ дѣйствительности, къ признанію котораго побуждаютъ человѣка его наиболѣе глубокіе опыты.

Отъ понятія вѣры неотдѣлимо убѣжденіе въ непрерывности, продолженіи за предѣлы того, что показалъ намъ опытъ,—въ непрерывности несмотря на перерывы и скачки, которые пред-

ставляетъ опытъ. Мы вѣримъ въ человѣка, если у насъ сохраняется убѣжденіе, что онъ среди всѣхъ перемѣнъ останется равнымъ самому себѣ,—сохраняется несмотря на то, что жизнь его не завершилась или не вполне извѣстна намъ. Мы вѣримъ въ самихъ себя, если мы питаемъ надежду, что мы недостойно не отречемся отъ того, что есть лучшаго въ насъ, но, напротивъ, вопреки всѣмъ помѣхамъ, сохранимъ вѣрность своимъ главнымъ рѣшеніямъ. Точно такъ же религіозная вѣра есть убѣжденіе въ томъ, что, какимъ бы великимъ перемѣнамъ ни подвергались состоянія дѣйствительности, а слѣдовательно и эмпирическое проявленіе цѣнностей, основное отношеніе цѣнности къ дѣйствительности все же остается прочнымъ, устойчивымъ и сохраняетъ непрерывную связь. Вѣра сродни вѣрности и въ свою очередь предполагаетъ вѣрность (постоянство) въ объектѣ вѣры. Вѣра есть субъективная непрерывность убѣжденій и воли; въ ней выражается стремленіе упрочить убѣжденіе въ объективной непрерывности бытія. Объектъ вѣры есть сохраненіе цѣнности,—но о сохраненіи цѣнности въ отдѣльномъ индивидуумѣ свидѣтельствуетъ именно существованіе вѣры.

Въ самой элементарной и здоровой своей формѣ вѣра возникаетъ произвольно. Но этимъ не исключается, что вѣра есть дѣло воли, если употреблять слово „воля“ въ широкомъ смыслѣ, какъ я дѣлаю въ своихъ „Очеркахъ психологіи“. Чтобы выраженіе или объясненіе сохраняло сравнительно устойчивое значеніе, несмотря на всѣ колебанія въ состояніяхъ, несмотря на то, что опыты остаются незавершенными и часто полны противорѣчій, для этого требуется проявленіе активности. Въ самой простой своей формѣ эта активность можетъ выступить какъ инстинктивная увѣренность или твердое ожиданіе. Лишь при томъ условіи, что противоположность цѣнности и дѣйствительности приняла болѣе рѣзкія и ослзательныя формы, начинается концентрація всѣхъ силъ духа вокругъ основной, руководящей идеи, и возрастаетъ сознаніе важности этой идеи; лишь тогда вѣра выступаетъ какъ страстное хотѣніе, желаніе, намѣреніе или рѣшеніе. Кроме того, въ вѣрѣ переживается какъ настоящее то, что реализуется, быть-можетъ, лишь въ позднѣйшее время: точно такъ же мы уже въ моментъ рѣшенія видимъ себя

дѣйствующими, хотя путь отъ рѣшенія къ исполненію можетъ оказаться достаточно длиннымъ. Благодаря такому упрежденію событій уничтожается различіе между средствомъ и цѣлью; время подготовки и ожиданія перестаетъ быть просто средствомъ по отношенію къ будущему времени: плоды труда переживаются уже въ то время, какъ совершается трудъ, потому что самый трудъ является высшей наградой. На языкѣ религіи это выражается такимъ образомъ, что вѣчная жизнь протекаетъ во времени, а не наступаетъ лишь по истеченіи долгихъ временъ.

Слѣдовательно, существуетъ близкое сродство между вѣрой и волей. Описывая какое-либо проявленіе воли, по своему характеру стоящее выше простого инстинкта, мы должны помнить что центральнымъ пунктомъ является здѣсь устойчивое представленіе о цѣли, которая должна быть достигнута; безразлично при этомъ, будетъ ли цѣль только средствомъ къ дальнѣйшей цѣли или же нѣтъ⁴⁹). Благодаря этому моменту—фиксациі представленія на болѣе или менѣе отдаленномъ пунктѣ, сопряженномъ притомъ съ извѣстнымъ сопротивленіемъ—понятія вѣры и воли переходятъ одно въ другое, такъ что ихъ можно бы даже назвать обозначеніями одного и того же психическаго явленія. Если же необходимо установить различіе, то вѣра означаетъ прежде всего спокойствіе, преданность,—спокойствіе и преданность, выражающіяся въ концентраціи вокругъ одного-единственнаго представленія. Поскольку можетъ проявиться опредѣленное стремленіе къ достиженію такой концентраціи, позволительно говорить о „волѣ къ вѣрѣ“. И, наоборотъ, можно говорить о вѣрѣ въ волю, поскольку прочная преданность стремленіямъ воли и вѣра въ ея энергію являются необходимымъ условіемъ для того, чтобы воля совершила свою работу.

35. Существенныя различія въ природѣ религіозной вѣры—какъ и различія въ природѣ религіознаго чувства (32)—обусловливаются, во-первыхъ, различіями цѣнностей и мотивовъ оцѣнки; во-вторыхъ, различіями въ познаніи дѣйствительности, и, въ-третьихъ, различіями въ напряженности энергіи, съ какою сопоставляются и сравниваются цѣнность и дѣйствительность. Не всѣ эти различія имѣютъ одинаково большое значеніе. Легко видѣть, что послѣднее изъ нихъ—самое важное.

Мотивъ оцѣнки опредѣляетъ, что является цѣннымъ для человека. Онъ можетъ измѣняться отъ индивидуума къ индивидууму, отъ народа къ народу, отъ эпохи къ эпохѣ. Не меньше и различія мотивовъ по виду и широтѣ. Мотивомъ можетъ быть надежда—и страхъ; мотивъ можетъ быть эгоистическій, во всякомъ случаѣ индивидуалистическій,—или же симпатическій; онъ можетъ быть простымъ или сложнымъ, а сложный можетъ имѣть различныя оттѣнки въ зависимости отъ различія отношеній, въ которыхъ слагаются элементы. Что касается широты мотивовъ, здѣсь рѣшающее значеніе также принадлежитъ различію между эгоизмомъ, индивидуализмомъ и симпатіей: та группа цѣнностей, которая должна быть сохранена, связана или съ самимъ индивидуумомъ, обособляющимся болѣе или менѣе сознательно, или же съ группой людей и ихъ коллективными стремленіями; такъ что въ рамкахъ этой послѣдней группы самосохраненіе индивидуума и его личныя стремленія являются лишь отдѣльнымъ звеномъ.

Опредѣленное міровоззрѣніе представляетъ интересъ для религіозной вѣры постольку, поскольку оно показываетъ пути для раскрытія и сохраненія цѣнностей. Оно даетъ картину всей арены, на которой разворачивается великая драма, рѣшающая судьбу цѣннаго; и притомъ арена эта многими способами опредѣляетъ характеръ и ходъ драмы.

Но собственно религіозный моментъ выступаетъ—если данное выше описаніе правильно—только благодаря сопоставленію оцѣнки съ пониманіемъ міра. Поэтому различіе той глубины и той энергіи сознанія, которыя оно проявляетъ въ сопоставленіи цѣнности и дѣйствительности,—это различіе обуславливаетъ возникновеніе важнѣйшей группы различій, оказывающихъ вліяніе на религіозную вѣру. Различія этого рода можно назвать различіями религіознаго синтеза. Конечно, во всякое время дѣйствуютъ всѣ три момента одновременно; но послѣдній стоитъ въ самомъ центрѣ. Въ дальнѣйшемъ я остановлюсь на нѣкоторыхъ наиболѣе типическихъ различіяхъ; всѣ они опредѣляются, главнымъ образомъ, видоизмѣненіемъ послѣдняго изъ перечисленныхъ моментовъ.

36. Характерный и очень обыкновенный типъ религіозной

вѣры — тотъ, который опредѣляется потребностью въ спокойствіи. Отсутствие спокойствія и цѣлостности — главные причины, обуславливающія въ ходѣ жизни усталость и утомленіе. Со всѣхъ сторонъ на насъ воздѣйствуютъ различныя вліянія, намъ трудно собраться съ мыслями. Насъ влечетъ по такимъ разнообразнымъ направленіямъ, что требуется усиліе, чтобы сконцентрировать волю около одной-единственной цѣли. Въ насъ возбуждается такое множество различныхъ и измѣнчивыхъ чувствъ, что внутренняя гармонія духа подвергается опасности разложенія. Въ чувствѣ несоотвѣтствія съ нашимъ идеаломъ мы воспринимаемъ внутреннюю несостоятельность, а въ боли, въ нашей неустойчивости и въ зависимости отъ элементарныхъ жизненныхъ потребностей — несостоятельность внѣшнюю.

Въ *Упанишадахъ* говорится: „должно извѣдать, должно стремиться къ познанію „я“ (Атмана), безгрѣшнаго, достигшаго свободы отъ старости, смерти, страданія, голода и жажды, — желанія коего правы и рѣшеніе справедливо. Кто нашелъ и позналъ это „я“, тотъ обладаетъ всѣми мірами и желаніями“. И въ другомъ мѣстѣ: „Спаси меня, ибо въ этомъ теченіи міра я чувствую себя, какъ лягушка въ изсохшемъ колодцѣ!“ — Иисусъ говоритъ: „Приидите ко мнѣ всѣ труждающіеся и обремененные, и я успокою васъ... Научитесь отъ меня, и вы обрѣтете покой для душъ вашихъ“. — „Неспокойно наше сердце“, говоритъ *Августинъ*, обращаясь къ Богу, „пока не обрѣтеть спокойствія въ Тебѣ!“ — Въ такихъ натурахъ, какъ св. *Тереза*, *Паскаль* и *С. Киркегоръ*, потребность спокойствія выступаетъ въ страстной формѣ. Конечно, высокій паеосъ мы встрѣчаемъ и у *Августина*. Но въ немъ за человѣкомъ, напряженно взыскующимъ, всегда чувствуется платоникъ и владыка церкви: именно соединеніе всѣхъ этихъ элементовъ и дѣлаетъ его такой своеобразной фигурой, стоящей особнякомъ въ исторіи религиозной жизни. Св. Тереза ощущаетъ такую сильную потребность въ соединеніи съ Богомъ, что ее можетъ удовлетворить только смерть: „Я не знала, гдѣ бы иначе подобало искать этой жизни, какъ не въ смерти. Ничто не въ состояніи удовлетворить моихъ желаній; каждое мгновеніе разрывало мнѣ сердце, со мной было такъ, какъ будто бы

исторгали душу изъ меня“. „Я томлюсь жаждой по жизни, и я живу умирая! Я умираю, ибо я не могу умереть! Рыба, которую вытаскиваютъ изъ воды, видитъ конецъ своимъ мученіямъ; но какая смерть идетъ въ сравненіе съ жизнью, въ которой я томлюсь?“ И для Киркегора дѣло идетъ о томъ, чтобы освободиться отъ *борьбы жизни*; строки, которыя онъ хотѣлъ бы избрать для себя эпитафіей, гласятъ слѣдующее: „Еще немного, и я обрѣту, чего ищу: исчезнетъ, наконецъ, всякая борьба“. Здѣсь, въ жизни, вѣрующій находится въ чуждой ему стихіи; между внутреннимъ и внѣшнимъ, между жизнью и ея условіями существуетъ постоянное несоотвѣтствіе. У Киркегора мы тоже встрѣчаемся съ образомъ *рыбы, вытасченной на сушу*. Характерно для людей этого типа, что тотъ же образъ выдвигается у древнихъ индусовъ въ *Упанишадахъ*, у испанскихъ монахинь XVI столѣтія и у мыслителя сѣверной Европы въ XIX вѣкѣ. Эта черта бросаетъ свѣтъ на психологію религіи. Цѣль человѣка безконечна, но человѣкъ долженъ влечить свою жизнь въ мірѣ конечнаго; въ результатъ существованіе его получаетъ характеръ конвульсивности. У Киркегора, — а раньше уже у Паскаля — противорѣчіе выставляется съ большей рельефностью, чѣмъ у св. Терезы. У послѣдней оно вызываетъ тоску и внутреннее томленіе; ея воля цѣликомъ заполнена высшимъ предметомъ ея стремленій, ея воспоминаніе и фантазія работаютъ только затѣмъ, чтобы выразить ея переживанія. У Паскаля же и Киркегора снова и снова прилагается воля къ тому, чтобы они могли устоять вопреки вопіющему противорѣчію между истинной жизнью и фактическими отношеніями жизни, и въ особенности къ тому, чтобы мысль неизмѣнно направлялась на объектъ вѣры и не пала бы передъ сомнѣніемъ. Вслѣдствіе этой общей черты Паскаль и Киркегоръ принадлежатъ къ одному изъ типовъ, о которыхъ рѣчь будетъ ниже⁵⁰).

37. Итакъ, основная черта этого типа — дисгармонія; она-то и пробуждаетъ потребность въ дѣятельности. Противоположность ему представляетъ типъ, особенность котораго — внутренняя потребность развернуть свое содержаніе, отдать себя на служеніе высшей цѣнности; она проводитъ его черезъ

всѣ противорѣчія и ограниченія, при чемъ послѣднія почти и не замѣчаются. Религіозное чувство здѣсь собственно даже не особый видъ чувства, но возвышеніе и расширеніе того чувства, съ которымъ уже раньше воспринималось цѣнное. Религіозное чувство здѣсь возникаетъ благодаря дальнѣйшему росту стремленія къ самосохраненію. Здѣсь нѣтъ мѣста противорѣчію между самоутвержденіемъ и самопожертвованіемъ; источникъ самопожертвованія таковъ: у человѣка несравненно больше силы и чувства, чѣмъ требуется для его собственныхъ чисто индивидуальныхъ интересовъ. Въ избыткѣ радости и энтузіазма человѣкъ охватываетъ жизнь другихъ людей и, наконецъ, все бытіе. Религія здѣсь вытекаетъ изъ силы къ жизни и изъ радости жизни. Она и въ этомъ случаѣ ищетъ покоя, но не успокоенія отъ душевной боли и внутренней раздробленности, а покоя отъ могучихъ перывовъ, которые не можетъ удовлетворить никакой конечный результатъ. Счастливый, говоритъ уже Аристотель, хочетъ видѣть жизнь вокругъ себя, жизнь, въ которой онъ можетъ участвовать и которую можетъ поддерживать.

Въ любопытныхъ формахъ черты этого типа проявляются въ некое время у *Кампанеллы*, *Жозефа Бутлера* и *Руссо*. Въ особенности характерно замѣчаніе Бутлера (въ его проповѣди „о любви къ Богу“): „Мы не можемъ ни уйти съ этой земли, ни измѣнить все наше дѣло на ней; точно такъ же не въ состояніи мы измѣнить и нашу дѣйствительную природу. Поэтому отъ насъ нельзя требовать никакого другого духовнаго упражненія, кромѣ упражненія способностей, которыя мы сознали въ себѣ. *Религія требуетъ не новыхъ чувствъ, но только направленія чувствъ, которыми мы уже обладаемъ*, хотя бы они ограничивались предметами, не удовлетворяющими ея природѣ“. Этотъ типъ является основнымъ у *Гете* (въ исповѣди Фауста и въ „Маріенбадской элегіи“) и у *Шлейермахера* (въ „Рѣчахъ о религіи“). Въ формѣ, напоминающей евангеліе Іоанна, онъ выступаетъ у *Фр. Д. Мориса*, англійскаго богослова; для него адъ въ разлученіи съ Богомъ; въ противоположность тѣмъ, кто „всю теологію конструируетъ изъ грѣха“, онъ говоритъ въ одномъ изъ своихъ писемъ:

„Какъ страстно хотѣлось бы мнѣ сказать себѣ самому и всѣмъ людямъ, что адъ, котораго мы должны бѣжать, заключается въ незнаніи совершеннаго блага и въ отдѣленіи отъ него, и что небо, котораго мы должны искать, заключается въ познаніи его и въ участіи въ немъ“⁵¹).

38. Третій типъ характеризуется ролью, какую играетъ интеллектуальный и эстетическій элементъ. Созерцательная натура стремится къ тому, чтобы достигнуть *цѣлостнаго воззрѣнія* которое освѣтило бы имъ отношеніе цѣнности къ дѣйствительности. Перевѣсъ въ этомъ случаѣ можетъ быть то на сторонѣ мышленія, на сторонѣ потребности въ уразумѣніи, то на сторонѣ потребности фантазіи въ наглядности образовъ. Ученіе *Платона* объ идеяхъ удовлетворяло и ту, и другую потребность; его духъ обрѣталъ спокойствіе въ созерцаніи вѣчныхъ идей какъ истинной реальности, по сравненію съ которой чувственный, непрестанно измѣняющійся міръ въ концѣ концовъ представлялся иллюзіей. Тенденція въ этомъ направленіи замѣтна уже въ *Упанішадахъ*. Изъ платонизма этотъ типъ перешелъ въ христіанскую теологію; слѣды его можно прослѣдить у *Августина*, у мистиковъ Среднихъ вѣковъ и (правда, въ сравнительно слабыхъ формахъ) у новѣйшихъ представителей спекулятивной теологіи, какъ напр. у *Мартенсена*. Яркій представитель этого типа — *Спиноза* (сравн. 32). Его мышленіе, пека оно остается на эмпирической почвѣ, носитъ строго реалистическій характеръ; тѣмъ не менѣе высшее совершенство для него — созерцаніе вещей „въ свѣтѣ вѣчнаго“, созерцаніе, котораго, конечно, можно достигнуть только серьезной работой мышленія, но которое носитъ скорѣе художественный, чѣмъ научный характеръ. Приобрѣтеніе такого созерцанія — высшее благо по мнѣнію Спинозы, единственное, что въ состояніи доставить длительное и глубокое удовлетвореніе. Въ этомъ созерцаніи полнота жизни соединилась съ серьезнѣйшимъ размышленіемъ о бытіи; пробужденная такимъ образомъ радость познанія освѣтила своимъ свѣтомъ всю картину міра и изгладила въ ней черты дисгармоніи, которыя были вызваны пребываніемъ на точкѣ зрѣнія конечнаго и ограниченаго. Каждое чувство, каждый опытъ могутъ привнести свою долю

въ это высшее состояніе духа, передъ всякимъ ищущимъ стоитъ открытый доступъ къ этому благу. Борьба, которую могутъ породить межъ людей конечныя блага, здѣсь отпадаетъ, и радость обладанія благомъ возрастаетъ тѣмъ сильнѣе, чѣмъ больше людей могутъ участвовать въ немъ.

Многіе предствители этого типа полагаютъ, что верховная идея или интеллектуальное созерцаніе, которое представляетъ высшее для нихъ, есть результатъ высшей науки. Но такое убѣжденіе основывается на иллюзии, источникъ которой—не-совершенное изслѣдованіе условій и границъ познанія. Если эти умы кончаютъ философіей, то это не философія какъ наука, но философія какъ искусство.⁵²). Но, дальше, крупная заслуга этого типа заключается именно въ томъ, что представители его указывали на важность мышленія для жизни, даже тамъ, гдѣ мышленіе приближается къ своей собственной границѣ. Искусство мышленія имѣетъ великую важность для искусства жизни, и если бы у разсматриваемаго типа не было представителей, это повело бы къ духовному варварству.

39. Последняя изъ описанныхъ формъ религіозной вѣры приближается къ спекулятивному или художественному воззрѣнію; но если вѣра выступаетъ какъ *полная довѣрія рѣшимость*, мы болѣе, чѣмъ раньше, углубляемся въ область воли. Схоластики учили, что различіе между вѣрой и знаніемъ есть лишь различіе въ степени; въ противоположность имъ *Лютеръ* и *Цвингли* рѣшительно выдвинули радостное довѣріе (*fiducia*) какъ существо вѣры. Лютеръ съ особенной энергіей выразилъ эту идею въ „большомъ катехизисѣ“, гдѣ она положена даже въ основу опредѣленія Бога: „Богомъ называется то, въ чемъ должно искать всего добраго и прибѣжища во всякой нуждѣ; слѣдовательно, имѣть Бога значить всѣмъ сердцемъ уповать и вѣрить, какъ я уже часто говорилъ и раньше; лишь упованіе и вѣра сердца создаютъ и Бога, и кумира. И если вѣра и упованіе правильны, то и Богъ твой истинный, и точно такъ же, если упованіе ложно и неправильно, тогда и Богъ не есть истинный“⁵³). Такое крѣпкое упованіе, правда, предполагаетъ чувство дисгармоніи и неудовлетворенности (это напоминаетъ намъ первый типъ, см. 36), но это чувство находитъ исходъ

въ томъ, что неудовлетворенность можно преодолѣть, что надъ ней побѣда даже уже одержана; упованіе это—главная идея Лютера, основная идея новой религіи, которую онъ основалъ, самъ того не зная. Если снова и снова приходится отыскивать выходъ изъ дисгармоніи къ гармоніи—какъ представителямъ перваго типа,—то не остается ни времени, ни силы для того, чтобы принять участіе въ интересахъ и дѣлахъ человѣческой жизни. Наоборотъ, свѣтлая вѣра, что я могу, несмотря ни на что, сохранить въ себѣ все наиболѣе дорогое и существенное, открываетъ возможность встать въ болѣе положительное отношеніе къ фактической жизни людей и всѣмъ своимъ сердцемъ принять участіе въ развитіи культуры. Въ своемъ небольшомъ сечиненіи „О свободѣ челоѣка-христіанина“ Лютеръ высказываетъ мысль, что христіанинъ, который сдѣлался слугою всѣхъ людей, тѣмъ самымъ получаетъ право на господствѣ надъ всѣми вещами. Изъ свѣтлаго упованія въ основныя твердыни жизни вытекаетъ свобода и великая сила. Такое упованіе приобрѣтается борьбой (или же предполагается, что оно приобрѣтено борьбой); въ этомъ отношеніи четвертый типъ напоминаетъ первый типъ и составляетъ противоположность второму (37) и третьяго (38), которые болѣе всего характеризуются непосредственностью въ раскрытіи психическихъ силъ.

40. Важное различіе въ свойствахъ религіозной вѣры обусловливается той энергіей и полнотой, съ какими выступаетъ чувство покорней преданности (*Resignation*). Во второмъ типѣ (37) оно почти совершенно ступенывается; въ остальныхъ имѣетъ большее или меньшее значеніе. Однако дѣло здѣсь не только въ степени, но и въ свойствахъ указаннаго чувства. Чувство покорности можетъ возникнуть очень различными способами и, смотря по различію соотношеній между его элементами или его мотивами, можетъ приобрѣсти различныя оттѣнки. Оно можетъ имѣть характеръ скорби и страстнаго ожиданія, или характеръ холодности и огорченія, или характеръ юмора, или характеръ интеллектуальнаго удовлетворенія, имѣетъ мѣсто, когда въ сознаніи выступаетъ ограниченность челоѣка, а слѣдовательно и связь его съ великою совокупностью бытія. Источникомъ чувства покорности можетъ также являться утомленіе,

вызываемое встрѣчей съ постояннымъ сопротивленіемъ; чувство притупляется, такъ какъ желаніе снова и снова оказывается недостижимымъ. Но если возникаетъ сознание, что міръ цѣннаго простирается много дальше, чѣмъ въ состояніи охватить наши мысли и желанія, тогда покорность принимаетъ положительную форму⁵⁴). Цѣнность можетъ по-прежнему существовать, хотя бы то, что человѣкъ называетъ цѣнностью и долженъ называть цѣнностью, перестало существовать! Наша способность оцѣнки имѣетъ свои границы, какъ и наше пониманіе путей, на которыхъ цѣнное можетъ найти реализацію и сохраненіе.

Самая интимная форма вѣры выступаетъ въ томъ случаѣ, когда воля, не испытывая ни притупленія, ни утомленія, утверждаетъ какъ разъ на своей границѣ и руководствуется живымъ желаніемъ, чтобы высшая цѣнность вступила въ свои права. Самое глубокое религиозное слово, какое было когда-либо сказано, есть молитва Христа: „Да свершится не моя, но Твоя воля!“ Совершается отреченіе отъ воли; но какъ разъ отреченіе это и есть положительное желаніе, или только обратная сторона положительнаго желанія.

41. Одно дѣло,—что наша способность оцѣнки имѣетъ границы, и другое,—что мы можемъ приписывать положительную цѣнность чему-либо такому, что прямо противорѣчитъ единственно доступному для насъ масштабу оцѣнки. Въ тѣхъ случаяхъ, когда послѣднее характерно для высшей религиозной вѣры, вѣра эта можетъ возникнуть лишь какъ результатъ *вполнѣ произвольнаго акта, который пріобрѣтаетъ, такъ сказать, болѣе или менѣе конвульсивную форму.* Человѣкъ цѣпляется за постулатъ, который представляется ему единственнымъ средствомъ спасенія и получаетъ отпечатокъ парадоксальности (сравн. 23—24). Онъ дѣлаетъ скачекъ въ абсурдное. Онъ произвольно и страстно постулируетъ,—и этимъ для него замѣняется ясная преданность и предвидѣніе. И какъ разъ та степень, до какой у вѣрующаго достигло противорѣчіе съ человѣческой оцѣнкой и человѣческимъ пониманіемъ, становится теперь масштабомъ возвышенности точки зрѣнія⁵⁵).

Напряженіе и борьба могутъ встрѣчаться въ исторіи всякаго развитія; они могутъ быть выраженіями здоровья и силы,

особенно въ такіе періоды, когда требуется воспринять новое содержаніе и разрѣшить новыя задачи. Но такія состоянія конфликта не могутъ служить масштабомъ; сами они подлежатъ измѣренію въ соотвѣтствіи съ тѣмъ, какое значеніе имѣютъ они для послѣдующаго развитія жизни; наоборотъ, развитіе жизни не можетъ измѣряться конфликтами, къ которымъ оно привело. Судорожное постулированіе можетъ быть только послѣднимъ отпрыскомъ религиозной вѣры; это—симптомъ, что религиозное развитіе не можетъ далѣе совершаться на основѣ тѣхъ предпосылокъ, какъ до того времени. Постулаты *Канта* были свидѣтельствомъ того, что времена „естественной теологіи“ миновали, а парадоксы *Паскаля* и *Курнегора* засвидѣтельствовали, что церковная догматика находится въ непримиримомъ противорѣчьи со всѣми основами жизни человѣческаго духа.

Если бы охарактеризованная здѣсь точка зрѣнія составляла неотъемлемую особенность всякой религіи, тогда оказалась бы несостоятельной гипотеза, согласно которой религія по существу есть вѣра въ сохраненіе цѣнности: съ только что описанной точки зрѣнія нѣтъ никакой связи между человѣческими цѣнностями и тѣми „божественными“ цѣнностями, въ которыя должно вѣрить.

42. Слѣдуетъ остановиться еще на *одномъ* типѣ (изъ числа многихъ возможныхъ типовъ, кромѣ тѣхъ, о которыхъ уже говорилось). Для него характерно то обстоятельство, что онъ—какъ типъ покорной преданности (40) и конвульсивный типъ (41)—отказывается отъ собственнаго масштаба, а въ остальныхъ отношеніяхъ ближе всего стоитъ къ типу ясной рѣшимости (39). Опредѣляющая черта для него—*приверженность къ великимъ образцамъ, къ авторитетамъ*; вѣра здѣсь отголосокъ, рефлексъ,—отголосокъ, который дѣлается возможнымъ, конечно, только благодаря внутренней преданности образцу. Вѣра основывается здѣсь, слѣдовательно, не на прямомъ и самостоятельномъ опытѣ, но на довѣріи къ опыту другихъ людей. Собственный опытъ исключается, впрочемъ, не вполнѣ: онъ долженъ же показать, что можно жить, положивши въ основу жизни довѣріе къ своему образцу, что можно найти

свѣтъ, слѣдуя, какъ за путеводнымъ лучемъ, за свѣтомъ образца. Въ предѣлахъ отношенія къ образцу, которое во всякомъ случаѣ есть отношеніе вѣры, могутъ возникнуть въ высшей степени различные типы,—въ томъ числѣ всѣ описанные выше.

Едва ли существуетъ хоть одинъ человѣкъ, у котораго возрѣніе на жизнь—имѣетъ ли оно характеръ религіозной вѣры или же нѣтъ—опиралось бы на опыты, пріобрѣтенныя исключительно имъ самимъ. Образцы и традиціи для всѣхъ насъ имѣютъ опредѣляющее значеніе: они опредѣляютъ собою какъ тѣ опыты, которые мы сдѣлаемъ, такъ и тотъ способъ, какимъ мы въ нашей жизни воспринимаемъ опыты. Но въ тѣхъ случаяхъ, когда извѣстному содержанію и опредѣленной формѣ религіозныхъ представленій приписывается рѣшающее значеніе, какъ единственно допустимому содержанію вѣры—въ такихъ случаяхъ зависимость отъ образца и авторитета становится безусловной и въ концѣ концовъ признается единственной добродѣтелью.

На пути теологическаго умозрѣнія церковь выработала рядъ ученій, которыя далеко превосходятъ способность пониманія большинства людей. Но она все же имѣла гуманность заявить, что по отношенію къ большинству спекулятивныхъ ученій (напр., къ ученію о тріединствѣ) нѣтъ необходимости вѣровать самостоятельно; напротивъ, здѣсь достаточно „вѣрвать во что-либо, потому что вѣруешь, что церковь вѣруетъ въ это“. И готовность довольствоваться вѣрованіями церкви почиталась заслугой, ибо она проистекаетъ изъ „любви, которая вѣритъ всему“. Иннокентій III и позднѣйшіе папы признали такую „неразвитую вѣру“ (*fides implicita*), чтобы предотвратить возможные случаи, когда профаны, невинно заблуждаясь въ частныхъ богословскихъ вопросахъ, впадаютъ въ ересь. Этотъ родъ вѣры получилъ названіе „вѣры угольщика“: рассказываютъ (Лютеръ и Эразмъ Роттердамскій нѣсколько расходятся въ передачѣ), что одинъ угольщикъ на вопросъ, во что онъ вѣруетъ, отвѣтилъ только одно: „во что вѣруетъ святая церковь!“—и не могъ сказать, во что же вѣруетъ святая церковь⁵⁶).

Въ своемъ протестантскомъ рвеніи Лютеръ заявилъ, что у кого нѣтъ другой вѣры, кромѣ вѣры этого угольщика, тотъ отправится въ адъ. Но протестантская церковь, какъ и всякая другая, не можетъ обойтись безъ вѣры угольщика. Если она проводитъ различіе между опытами отдѣльнаго вѣрующаго и „общимъ опытомъ церковной общины“, если, дальше, должно вѣрить и всему, что по самой природѣ дѣла совсѣмъ не можетъ быть предметомъ личнаго опыта (см. 29—30), то признаніе косвенной вѣры (*fides implicita*) неизбѣжно. Протестантизмъ можетъ гордиться тѣмъ, что онъ такъ энергично отстаивалъ долгъ каждаго индивидуума дѣлать собственные опыты и выводить собственные заключенія; но изъ старой церкви къ нему пристало много такого,—напр., ученіе о тріединствѣ, какъ разъ то ученіе, которое и подало поводъ для средневѣковой церкви выставить понятіе *fides implicita*,—что было бы иллюзіей думать, будто протестантизмъ въ состояніи обойтись безъ этого понятія. Притомъ понятіе это имѣетъ свое великое гуманное и педагогическое значеніе. Всѣ люди начинаютъ свое развитіе, по-дѣтски примыкая къ авторитетамъ и образцамъ. Первые проявленія свободы заключаются въ томъ, что, побуждаемые опытами, люди избираютъ другіе образцы и оставляютъ прежніе, если теченіе жизни не укрѣпило ихъ преданности старымъ образцамъ. Развитіе можетъ вести къ тому, что господство результатовъ самостоятельнаго опыта все усиливается, а у совершенно исключительныхъ натуръ—у героевъ въ мірѣ духа—глубина и объемъ творческой дѣятельности достигаютъ такихъ размѣровъ, что сами они стоятъ, какъ образцы, передъ человѣческимъ родомъ.

Духъ протестантизма требуетъ, чтобы доступъ къ свободной критикѣ опыта, его основъ и его результатовъ былъ постоянно открытъ. Традиціи и образцы подлежатъ изслѣдованію исторической критики. Психологія должна изслѣдовать, являются ли „опыты“ естественными и непосредственными; логика—изслѣдовать внутреннюю связь посылокъ; этика—истинность цѣнностей. Если этому изслѣдованію какимъ-либо образомъ будетъ положенъ предѣлъ, то это приведетъ къ варварству или къ судорожнымъ попыткамъ сохранить абсурдное. Религіозное со-

знаніе имѣеть тенденцію охранять традиціи, не имѣющія ни религіознаго, ни интеллектуальнаго, ни этическаго значенія, охранять мертвыя цѣнности, которыхъ уже не можетъ быть въ дѣйствительномъ опытѣ ни одного человѣка, но которыхъ не рѣшаются отринуть изъ страха, какъ бы онѣ въ своемъ паденіи не увлекли за собою еще больше. Или, какъ говоритъ *Рудольфъ Эйкенъ*: удерживаютъ невозможное, чтобы не лишиться необходимаго. При такихъ условіяхъ послѣдовательно приходятъ къ описанному выше (41) конвульсивному воззрѣнію; для него характерно именно переплетеніе невозможнаго съ необходимымъ, обусловленное некритическимъ упорнымъ сохраненіемъ традиціи, — вѣрой угольщика въ худшемъ значеніи этого слова.

43. До сихъ поръ (36 — 42) мы останавливались больше на индивидуальныхъ типахъ. Теперь я перехожу къ великимъ различіямъ, которыя нашли себѣ выраженіе въ большинствѣ народныхъ религій. Эти типы развились при взаимодействіи между старыми религіозными традиціями, расовымъ характеромъ и опытами, продолжавшимися цѣлыя столѣтія. Здѣсь преимущественно выступаютъ два главныхъ типа, имѣющіе глубокое и устойчивое значеніе для духовнаго развитія.

Одинъ основной типъ характеризуется потребностью подняться надъ борьбой за существованіе, освободиться отъ *измѣнчивости и противорѣчій, отъ всякой „раздвоенности“ и внутренняго несогласія*. Несогласіе сопровождается страданіемъ, измѣненіе — безпокойствомъ, а страданія и безпокойство приводятъ къ тому, что человѣкъ ставитъ передъ собою цѣлью достигнуть лучшихъ состояній; но цѣль достигается только затѣмъ, чтобы испытать разочарованіе, еще болѣе горестное! Необходимо задержать и совершенно остановить все это колебаніе волею. Спокойствіе обрѣтается только въ вѣчномъ и неизмѣняющемся! Но все представленія берутъ свое начало изъ міра различій и непостоянства, и потому никакое выраженіе не въ состояніи дать положительную характеристику страстно желанному состоянію вѣчности и неизмѣнности. А такъ какъ всякое измѣненіе и движеніе есть иллюзія, то въ концѣ концовъ и это стремленіе — если такое состояніе достигнуто — оказывается ид-

люзіей. И вотъ начинаютъ стремиться къ тому, чтобы освободиться отъ всякихъ стремленій.

Этотъ типъ напоминаетъ отчасти первый (36), отчасти третій (38) изъ описанныхъ выше индивидуальныхъ типовъ. *Индійская религіозность*, въ особенности въ ея наиболѣе законченномъ видѣ, какой она приняла въ буддѣйскомъ ученіи о нирванѣ, можетъ служить примѣромъ, который лучше всего характеризуетъ этотъ типъ. Нирвана не есть абсолютное ничто. Это — форма существованія, къ которой не подходит ни одно изъ свойствъ, даваемыхъ въ постоянно измѣняющемся опытѣ, и которая представляетъ поэтому ничто по сравненію съ состояніями, съ которыми мы познакомились изъ нашего опыта. Это — освобожденіе отъ всякой потребности и страданія, отъ ненависти и страсти, отъ смерти и рожденія. Достигается оно высочайшею степенью концентрации мышленія и хотѣнія, къ какой только способенъ человѣкъ⁵⁷). Сходныя черты мы встрѣчаемъ у *нео-платониковъ* и въ *средневѣковой мистикѣ*. — Противоположность неизмѣннаго и измѣнчиваго играетъ существенную роль во всякой религіозности; но въ данномъ основномъ типѣ она имѣеть безусловно рѣшающее значеніе.

Что касается другого главнаго типа, здѣсь дѣло заключается тоже въ избавленіи отъ борьбы; но противоположности здѣсь не равноцѣнны, такъ какъ человѣкъ становится на сторону одной изъ борющихся силъ; слѣдовательно, избавленіе достигается здѣсь побѣдою этой силы, а не такимъ способомъ, что человѣкъ просто поднимается выше той сферы, въ которой вообще можетъ быть рѣчь о борьбѣ. Жизнь есть борьба между добрыми и злыми силами. Борьба эта будетъ — и это необходимо — доведена до конца; она представляетъ положительную реальность, и все дѣло въ томъ, къ какой сторонѣ человѣкъ примкнетъ во время борьбы. *Ученіе Заратустры* и *христіанство* — выдающіеся представители этого основнаго типа; его значеніе опредѣляется той рѣшительной ролью, какаю отводится здѣсь *историческому развитію* и этическому стремленію. Время и *жизнь во времени* становятся здѣсь не подлежащей сомнѣнію реальностью (сравн. 14).

Конечно, существуетъ множество переходныхъ формъ между
Философія религій.

ду обоими главными типами и множество разнообразных их комбинацій; причина заключается хотя бы уже въ томъ, что въ исторіи одинъ основной типъ воздѣйствовалъ на другой. Индійско-греческій типъ при посредствѣ нео-платонизма воздѣйствовалъ на типъ христіанскій, а столкновение и взаимодействіе обоихъ типовъ можно прослѣдить у *Августина*, мышление котораго оказало такое большое вліяніе на обще-европейское развитіе. У противоположности неизмѣннаго и измѣнчиваго есть тенденція вытѣснить собою противоположность добраго и злого. Положеніе, высказанное однимъ религіознымъ лицомъ въ сферѣ христіанства,—именно, что Богъ есть всеизмѣняющееся существо,—не могло быть высказано ни индусомъ, ни грекомъ; конечно, его не могъ бы принять и Августинъ.

Обоимъ главнымъ типамъ обще противорѣчіе между временами, когда цѣль (будетъ ли цѣлью избавленіе отъ борьбы или побѣда въ борьбѣ) представляется достигнутой или, по меньшей мѣрѣ, какъ бы обезпеченной и осуществленной, и другими временами, когда господство принадлежитъ мраку, печали, безнадежности. Благодаря *двѣйствію контраста* эти состоянія взаимно выдвигаются одно другимъ. Кто позналъ возвышенные и священные состоянія и чувствовалъ, что онъ сливается во-едино съ самымъ высокимъ, на того печальныя и унылыя состоянія производятъ вдвойнѣ болѣзненное и безутѣшное впечатлѣніе, а первыя состоянія, напротивъ, выступаютъ въ двойномъ блескѣ по своей противоположности ко вторымъ. Необходима вѣра (какъ вѣрность, см. 34), чтобы внести постоянство въ личную жизнь. Въ мрачныя моменты радости легко могутъ показаться иллюзіей. Тогда выдвигается задача найти и удержать въ себѣ истинное равновѣсіе, исходя изъ непоколебимаго убѣжденія, что даже мрачныя времена могутъ вести къ просвѣщенію и усиленію, и что даже въ такія времена, когда приходится отвергать всякое утѣшеніе, не угасаетъ всякая цѣнность. Что эти колебанія во второмъ главномъ типѣ должны быть сильнѣе и чаще, чѣмъ въ первомъ,—это вытекаетъ изъ его своеобразной двусторонности. Во второмъ типѣ отношеніе времени пріобрѣтаетъ рѣшающее значеніе, и потому здѣсь имѣетъ мѣсто несравненно большее различіе между

различными моментами; возможно, что здѣсь слагается даже потребность переживать и испытывать до конца крайнія состоянія, колебаться между противоположными настроеніями, чтобы потомъ съ тѣмъ большимъ блескомъ выступило сознаніе побѣды. Потребность эта въ особенности проявляется въ культѣ.

44. Понятію „вѣра“ соотвѣтствуетъ понятіе „Богъ“. Съ чисто теоретической (гносеологически-метафизической) точки зрѣнія понятіе „Богъ“ можетъ означать только принципъ непрерывности бытія, слѣдовательно, его доступности уразумѣнію. Съ религіозной же точки зрѣнія Богъ—какъ объектъ вѣры—означаетъ принципъ сохраненія цѣнности среди всѣхъ колебаній и борьбы,—означаетъ, если угодно, принципъ вѣрности въ бытіи. Если бы религіозная проблема могла быть совершенно разрѣшена, тогда было бы возможно показать, что эти два принципа совпадаютъ (сравн. 11 и 24). Ясно, что они аналогичны; но отъ аналогіи къ тождеству требуется еще дальнѣйшій шагъ, и подлежитъ большому сомнѣнію, можно ли сдѣлать этотъ шагъ такимъ образомъ, чтобы въ результатѣ его прійти къ понятію, свободному отъ противорѣчій. Въ другой связи мы возвратимся къ этому вопросу.

Религіозный опытъ можно назвать опытомъ Бога, поскольку онъ приводитъ къ вѣрѣ въ сохраненіе цѣнности, несмотря на все обстоятельства и среди всѣхъ обстоятельствъ. Кто стремится познать Бога, тотъ долженъ пріучать свой глазъ къ тому, чтобы открывать за твердою оболочкой дѣйствительности цѣнное ядро, а также упражнять свой духъ въ терпѣливой надеждѣ, что всегда можно найти такое ядро. Кто хочетъ работать во имя „царствія божьяго“, тотъ долженъ работать надъ тѣмъ, чтобы найти цѣнное, убѣдиться въ его цѣнности и содѣйствовать его сохраненію. „Ты чувствуешь его, твое сердце бьется священной радостью; ты слышишь его, какъ вѣчный голосъ, въ своей груди“.

Объ основательности такого употребленія слова „Богъ“ слѣдуетъ сказать то же, что выше (31) замѣчено о словѣ „религія“. Въ психологическомъ отношеніи родство различныхъ точекъ зрѣнія часто значительнѣе, чѣмъ это кажется съ чисто догматической точки зрѣнія.

Мы выставили гипотезу, согласно которой религія есть по существу вѣра въ сохраненіе цѣнности; наше изслѣдованіе въ отдѣлѣ о психологіи религіи, который мы заканчиваемъ здѣсь, послужило, въ общемъ, къ подтвержденію этой гипотезы: изслѣдованіе природы религіознаго опыта и природы религіозной вѣры рѣшительно побуждаетъ насъ къ признанію ея правдоподобности. Своеобразность религіознаго опыта обуславливается тѣмъ, что его объектомъ является отношеніе цѣнности и дѣйствительности, а своеобразность религіозной вѣры вытекаетъ изъ того, что, съ одной стороны, сама религіозная вѣра есть устойчивое, постоянное направленіе духа, а съ другой—что она утверждаетъ постоянство цѣнности среди всѣхъ колебаній бытія. Въ одномъ изъ слѣдующихъ отдѣловъ (D) мы возвратимся къ вѣрѣ въ сохраненіе цѣнности, чтобы изслѣдовать, въ какой мѣрѣ можно свести къ ней выдающіяся формы положительной религіи.

В. Развѣтіе религіозныхъ представленій.

Значительнымъ разнообразіемъ отличались религіозные символы въ зависимости отъ того, на какой ступени культуры стояли люди, хорошо или плохо умѣли они воплощать Божественное.

Карлейль.

а) Религія, какъ побужденіе.

45. У философіи религіи нѣтъ ни основаній, ни способовъ изслѣдовать историческое возникновеніе религіи. Ея задача—изучить религіозную проблему въ томъ видѣ, въ какомъ она выступаетъ передъ нами теперь, при современныхъ условіяхъ нашей культуры. Съ этой цѣлью она, между прочимъ, пользуется и исторіей религіи; но ее больше интересуетъ вопросъ, нельзя ли, несмотря на смѣну формъ религіи, открыть непрестанно дѣйствующія причины религіи, а не вопросъ объ историческомъ происхожденіи религіи. И даже въ томъ случаѣ, если бы можно было прослѣдить историческое возникновеніе всякой религіи, это едва ли имѣло бы какое-либо значеніе съ точки зрѣнія философіи религіи. Первые стадіи въ развитіи организма не всегда позволяютъ узнать что-либо относительно его настоящей природы: преобразованія и перемѣны, совершающіяся въ теченіе развитія, могутъ породить свойства, которыхъ нельзя было замѣтить на первыхъ стадіяхъ. Дѣйствительная природа организма опредѣляется закономъ его развитія изъ первоначальной въ позднѣйшія формы.

Первое возникновеніе религіи въ человѣческомъ родѣ, вѣроятно, всегда останется неразрѣшенной проблемой для исторіи религіи. Даже дикари, стоящіе на самой низкой ступени развитія, о какой мы только знаемъ, въ дѣйствительности имѣютъ за собою длинный историческій путь. И если думаютъ, что какая-

нибудь изъ существующихъ формъ религіи есть первобытная религія, то при этомъ просто разрубаютъ узелъ. Во всякомъ случаѣ, если бы даже удалось открыть первобытную религію, она не была бы непременно религіей „въ собственномъ смыслѣ этого слова“: напр., если бы удалось показать, что религіозное развитіе человѣчества началось съ фетишизма, это не значило бы, что всякая религія есть „собственно“ фетишизмъ. Это — умозаключеніе такого же свойства, какъ то, будто бы согласно дарвинизму, человѣкъ есть „собственно“ обезьяна. Такіе выводы дѣлались какъ съ теологической, такъ и съ анти-теологической точки зрѣнія, но въ основѣ ихъ лежитъ полное непониманіе природы всякаго развитія. Большинство теологовъ было убѣждено, что необходимо допустить первоначальное откровеніе, совершенную религію первыхъ людей, отъ которой они отпали впоследствии; откровеніе же это конструировали изъ своей собственной религіи, которая такимъ образомъ оказывалась его восстановленіемъ. Но теорія фетишизма носитъ отпечатокъ болѣе естественности. Въ самомъ дѣлѣ, къ чему бы мы ни склонялись, легче понять, что болѣе совершенное могло развиться изъ менѣе совершеннаго, нежели признать совершенное источникомъ несовершеннаго. Дѣйствительно, если совершенное включаетъ въ себя возможность или зародышъ несовершеннаго, оно не есть совершенное (это обыкновенно признается, когда рѣчь идетъ о Богѣ, но съ этимъ не соглашаются, когда дѣло идетъ о человѣкѣ); напротивъ, несовершенное путемъ дополненія или преобразованія можетъ развиваться по направленію къ совершенству. Исторія не открываетъ передъ нами перваго зачатка религіи, но рядъ различныхъ, низшихъ или высшихъ формъ религіи; рядъ этотъ не обнаруживаетъ равномернаго прогресса, и характеризуется скорѣе колебаніями въ разныя стороны; однако, среди всѣхъ колебаній возможно замѣтить общее направленіе развитія, — въ особенности въ томъ, что касается религіозныхъ представленій; наиболѣе доступной для изслѣдованія стороны религіи.

Если мы возьмемъ исходною точкою данное выше описаніе религіозныхъ явленій, то мы должны ожидать, что религія всегда развивается на основѣ опредѣленнаго пониманія дѣй-

ствительности. У человѣка никогда не возникло бы религіознаго чувства, если бы онъ не могъ до извѣстной степени упорядочить свои наблюденія міра. Источникомъ религіознаго чувства является опытъ отношенія цѣнности къ дѣйствительности; поэтому оно предполагаетъ, что дѣйствительность извѣстна. Изслѣдуя развитіе религіозныхъ представленій, я буду начинать съ элементарнѣйшихъ формъ религіознаго представленія, чтобы отъ нихъ перейти уже къ болѣе сложнымъ; при этомъ я во всѣхъ случаяхъ постараюсь объяснить переходъ изъ одной ступени въ другую при посредствѣ чисто психологическихъ законовъ.

46. Міросозерпаніе, которое мы встрѣчаемъ у людей, стоящихъ на низшей изъ извѣстныхъ намъ ступеней развитія, обыкновенно называютъ (вслѣдъ за Тэйлоромъ) *анимизмомъ*⁵⁸). Анимизмъ есть міросозерпаніе, но по существу не религія. Тѣмъ не менѣе онъ представляетъ интересъ и для философіи религіи, какъ элементарнѣйшее міросозерпаніе, элементарнѣйшая группа представленій, использованная религіей. Особенность анимизма заключается въ томъ, что событія — въ особенности поразительныя событія — объясняются вмѣшательствомъ души, личнаго существа. Своимъ возникновеніемъ онъ обязанъ главнымъ образомъ представленіямъ, источникомъ которыхъ является сонъ. Во снѣ дикарь получаетъ опыты, которые должны казаться ему такими же дѣйствительными, какъ опыты бодрственнаго состоянія; въ опытахъ сна онъ самъ и другія существа — люди и звѣри, живые и умершіе — выступаютъ болѣе свободными, болѣе независимыми отъ пространства, времени и матеріальныхъ отношеній, чѣмъ это представляется возможнымъ согласно опытамъ бодрственнаго состоянія. Тогда міръ сна, — а онъ на этой ступени развитія реальность, не подлежащая сомнѣнію — послѣдовательно утилизируется съ той цѣлью, чтобы объяснить и восполнить міръ бодрственнаго состоянія. Сознаніе больше всего обращается къ духамъ умершихъ. Послѣдніе при своей жизни играли въ событіяхъ болѣе или менѣе видную роль; поэтому какъ нельзя больше естественна увѣренность, что еще и теперь можно замѣтить ихъ дѣятельность, ихъ старанія: изъ сновидѣній

известно, что они не только продолжают существовать, но что они существуют даже при болѣе совершенныхъ условіяхъ. Невольная склонность къ персонификаціи, къ тому, чтобы понимать вещи по аналогіи съ нами самими и, слѣдовательно, объяснять процессы природы, какъ дѣйствія личности,—такая склонность должна была найти въ этихъ представленіяхъ опору себѣ, хотя ея одной еще недостаточно для обоснованія анимизма.

У всѣхъ народовъ земного шара на известной, сравнительно низкой ступени ихъ развитія мы встрѣчаемся съ анимизмомъ. Это—элементарнѣйшая философія человѣка. И даже въ высшихъ, болѣе выработанныхъ религіяхъ съ ихъ идеальными представленіями о Богѣ основательное и безпристрастное изслѣдованіе открываетъ много слѣдовъ этой группы представленій.

Въ области анимизма можно—слѣдуя за *Тиллемъ*⁵⁹)—провести различіе между фетишизмомъ и спиритизмомъ. Фетишизмъ довольствуется предположеніемъ, что духъ избираетъ своимъ обиталищемъ отдѣльные предметы и остается въ нихъ на короткое или долгое время. Для спиритизма, напротивъ, духи не связаны съ опредѣленными предметами, но могутъ—отчасти по собственному усмотрѣнію, отчасти подъ вліяніемъ магическаго воздѣйствія,—измѣнять форму, при посредствѣ которой они открываются. Слѣдовательно, фетишизмъ отличается отъ спиритизма тѣмъ особеннымъ значеніемъ, какое онъ приписываетъ отдѣльнымъ опредѣленнымъ предметомъ, какъ носителямъ психической дѣятельности.

47. Самый элементарный психическій актъ, какой здѣсь необходимо предположить, есть выборъ фетиша. Отдѣльный опредѣленный предметъ или особенный поводъ должны заставить человѣка вѣрить въ какую-то силу, которая заботится о томъ, чтобы совершалось или не совершалось нѣчто обладающее цѣнностью для него. Въ такомъ процессѣ выбора заключается элементарнѣйшая изъ всѣхъ формъ религіозныхъ представленій, какія мы только можемъ вообразить себѣ. Выборъ характеризуется такой же стихійностью и произвольностью, какъ и возгласъ, представляющій элементарнѣйшую форму

оцѣнки. Избранный предметъ долженъ какимъ-либо способомъ стоять въ связи съ тѣмъ, что сильно занимаетъ умъ. Можетъ-быть, онъ пробуждаетъ воспоминанія о прежнихъ событіяхъ, при которыхъ онъ просто присутствовалъ или игралъ известную роль. Или же онъ представляетъ опредѣленное, хотя бы и отдаленное сходство съ предметами, которые раньше выручили изъ нужды. Или же это—просто первый подвернувшийся на глаза предметъ, который замѣчаетъ человѣкъ, находящійся въ состояніи напряженнаго ожиданія. Онъ приковываетъ вниманіе и произвольно связывается съ тѣмъ, что должно совершиться,—съ возможностью достиженія поставленной цѣли. Надежда точно такъ же, какъ и страхъ, можетъ послужить побужденіемъ къ этому выбору; сначала, вѣроятно, главнымъ образомъ надежда, потому что человѣкъ связываетъ ее со своей природѣ. Мнѣніе, будто только страхъ вызвалъ къ жизни боговъ, не имѣетъ никакихъ основаній. Тѣмъ не менѣе, это, кажется, общее правило, что прежде всего поклоняются скорѣе злымъ, чѣмъ добрымъ существамъ; но имъ могутъ поклоняться въ надеждѣ, что есть возможность повернуть ихъ настроеніе въ благопріятную сторону.

Въ явленіяхъ такого рода религія выступаетъ какъ *побужденіе*. Представленія (въ отличіе отъ ощущеній) прежде всего являются элементами побужденія (побужденія мы отличаемъ здѣсь отъ совершенно слѣпого инстинкта). Въ побужденіи содержится представленіе о чемъ-то, что можетъ удовлетворить потребность или вообще повести къ удовольствію; слѣдовательно, представленіе имѣетъ здѣсь непосредственно практическое значеніе. Представленіе жаждущаго человѣка о водѣ есть вполне практическое представленіе, оно выражаетъ цѣль стремленія и закрѣпляется потребностью или ожиданіемъ. Поэтому у человѣка, испытывающаго жажду, иное представленіе о водѣ, чѣмъ у химика-теоретика или у художника. Религіозныя представленія являются религіозными именно только благодаря связи потребности съ ожиданіемъ, т. е. потому, что они суть элементы побужденія. Одно и то же представленіе можетъ имѣть совершенно различный видъ съ религіозной точки зрѣнія—и съ теоретически-психологической

или съ историко-критической точки зрѣнія; значеніе религіозныхъ представленій можно понять лишь при томъ условіи, если не упускается изъ виду ихъ связь съ побужденіемъ, которая собственно и служитъ для нихъ основой; въ особенности фетишизмъ,—его только и можно уразумѣть такимъ способомъ. Когда индійскій юноша хочетъ избрать свою „медицину“ (такъ онъ называетъ своего фетиша или талисманъ), онъ удаляется въ уединеніе и предается посту; первое животное, съ которымъ встрѣчается онъ, покидая уединеніе, становится его „медициной“. Негръ утромъ выходитъ изъ хижины, чтобы отправиться въ походъ; ему бросается въ глаза камень, блестящій въ лучахъ солнца; негръ невольно беретъ его съ собою и на его помощи строить свои надежды. Въ примѣрахъ этого рода религіозное представленіе слагается или избирается благодаря своеобразной *импровизации*.

Нѣтъ необходимости въ томъ, чтобы между различными религіозными импровизациями существовала опредѣленная связь; но привычка и традиція скоро начинаютъ оказывать свое вліяніе. Сначала фетишъ—обиталище духа только для данного момента. Фетишъ въ этомъ случаѣ *богъ мгновенія*, какъ удачно выразился *Германъ Узенеръ*: „Отдѣльное явленіе обожествляется съ полною непосредственностью, такъ что здѣсь не играетъ роли никакое родовое понятіе, какъ бы ограниченое оно ни было: вещь, которую ты видишь передъ собою, она сама и ничто больше, есть богъ“. Въ качествѣ примѣровъ Узенеръ приводитъ обычай древнихъ пруссаковъ и литовцевъ: они относились къ первому или къ послѣднему снопу въ полѣ, какъ къ обиталищу бога, и полагали, что ему слѣдуетъ поклоняться, чтобы собрать хорошую жатву; другой примѣръ Узенера—пучекъ звѣробоя, который собирали молодья литовскія дѣвушки, чтобы повѣсить его на шестѣ при входѣ въ домъ и съ благоговѣніемъ поклоняться ему. И снопы, и пучекъ звѣробоя были первоначально фетишами. Аналогичныя явленія встрѣчаются у грековъ,—напр., когда Эсхилъ заставляеть одного героя клясться своимъ мечемъ⁶⁰).

Слѣды склонности создавать такихъ боговъ на мгновение все еще можно наблюдать въ произвольной персонификаціи и

символизаціи,—явленіе, которое наблюдается въ тѣхъ случаяхъ, когда между человѣкомъ и предметами внѣшняго міра устанавливаются живыя отношенія, проникнутыя интересомъ. Напр., то обстоятельство, удастся или не удастся заставить огонь въ печкѣ вспыхнуть яркимъ пламенемъ, можетъ представляться надежнымъ предвѣстіемъ объ исходѣ начатаго дѣла: ожиданіе, захватывающее человѣка въ данный моментъ, въ то время, когда онъ работаетъ надъ непослушными дровами, благодаря расширяемости чувства, распространяется на болѣе обширное предпріятіе, которымъ занято сознаніе во все это время. Этой расширяемости будетъ потомъ сопутствовать представленіе о счастливо раздутомъ огнѣ, какъ о благожелательномъ вдыхающемъ бодрость генія. Такое моментальное созданіе мнѣювъ происходитъ не особенно рѣдко, если мы обратимъ вниманіе на это явленіе, то у насъ будетъ намекъ на объясненіе того, какимъ образомъ слагаются элементарнѣйшія религіозныя представленія. Съ той только разницей, что для точки зрѣнія анимизма путеводной звѣздой является то, что для насъ лишь метеоръ, мелькнувшій на горизонтѣ сознанія.

48. Исторія лишь съ извѣстной приблизительностью можетъ указать такихъ боговъ на мгновение. Дѣло въ томъ, что при одномъ и томъ же поводѣ человѣкъ, естественно, возвращается къ одному и тому же представленію о богѣ,—оно не порождается снова при каждомъ отдѣльномъ случаѣ, напр., при каждомъ новомъ повтореніи жатвы. Благодаря этому боги съ теченіемъ времени выступаютъ каждый съ извѣстными постоянными свойствами и съ господствомъ надъ извѣстной опредѣленною сферой. Вслѣдствіе постоянного свойства и опредѣленности сферы господства отдѣльный богъ приобретаетъ въ сознаніи сравнительно устойчивую форму. Чтобы встать выше отдѣльнаго момента, для этого требуется развитіе; точно такъ же развитіе требуется и для того, чтобы подняться надъ отдѣльнымъ частнымъ способомъ проявленія, и надъ отдѣльной частной сферой. И во всякомъ случаѣ это будетъ прогрессомъ, если въ элементарнѣйшихъ представленіяхъ о богѣ постоянное въ свойствѣ и въ сферѣ беретъ верхъ надъ проходящимъ. Поэтому *спеціальныя боги* (по терминологіи *А. Ланга*—

departmental gods, по терминологии *Узенера*—*Sondergötter*) знаменуютъ прогрессъ по сравненію съ временными богами. Впрочемъ, мышленіе здѣсь еще не возвышается надъ много-сложностью и различіями, для каждой особенной сферы оно принимаетъ свой принципъ, свою направляющую силу. Новозеландскій вождь говорилъ одному европейцу: „Неужели у европейцевъ существуетъ только Одинъ, который производитъ всѣ вещи? Но вѣдь существуетъ же одинъ, который есть плотникъ, и другой—кузнецъ, и третій, который есть корабельщикъ. И такъ было съ самаго начала. Одинъ породилъ это, другой—то. Тане породилъ деревья, Ру—горы, Тангароа—рыбъ, и т. д.“

Слѣды этой стадіи развитія религиозныхъ представленій Узенеръ открылъ въ частности въ древнѣйшей римской религіи, какой она была до эпохи греческаго вліянія. Въ богослужбныхъ книгахъ (такъ называемыхъ *indigitamenta*) римскихъ жрецовъ встрѣчаются перечни специальныхъ боговъ, къ которымъ, какъ къ обладающимъ специальными свойствами, искони обращались въ различныхъ специальныхъ дѣлахъ (*dii prorgii*, *dii certi*). „Для всѣхъ дѣлъ и обстоятельствъ, которые могли представлять важность для тогдашняго человѣка, были созданы особые боги и получили ясныя, выразительныя наименованія; такимъ способомъ обоготворили не только дѣянія или состоянія, взятые какъ цѣлое, но также и всевозможныя выдѣляющіяся почему-либо части ихъ, акты и моменты“. Напр., при воздѣлываніи поля зывали не только къ землѣ (*Tellus*) и къ богинѣ плодородія (*Ceres*), но и къ двѣнадцати специальнымъ богоствамъ: къ одному при подъемѣ новины, къ другому при второй вспашкѣ, къ третьему при проведеніи бороздъ въ послѣдній разъ, къ четвертому при посѣвѣ, къ пятому при запаханіи посѣва и т. д., и т. д. У литовцевъ и у грековъ тоже можно указать такихъ специальныхъ боговъ, ограниченнаго отдѣльнымъ свойствомъ и очень узкой сферой дѣйствія; къ этому можно добавить, что мы встрѣчаемъ ихъ у первобытныхъ народовъ на всемъ земномъ шарѣ⁶¹).

Спеціальные боги этого рода—какъ и временные боги—соотвѣтствуютъ потребности религиознаго сознанія; оно хочетъ

увѣренности, что по близости находится сила, которая занята исключительно тѣмъ, чтобы оказывать необходимую помощь. Старые спеціальныя боги, измѣнивши названія, часто переходятъ въ новыя религіи. Христіанскіе святые часто являются со свойствами и функціями, которыя показываютъ, что они унаслѣдованы отъ специальныхъ боговъ; нерѣдко святому поклоняются на томъ самомъ мѣстѣ, на которомъ въ древности зывали къ соотвѣтствующему спеціальному богу. У святыхъ, какъ и у ихъ предшественниковъ, свои особыя сферы дѣйствія, и точно такъ же они удовлетворяютъ потребности въ специальныхъ божествахъ. Въ одномъ итальянскомъ стихотвореніи *Людвигъ Ведтхера* молодую римлянку спрашиваютъ, неужели она совсѣмъ не боится землетрясенія,—и отвѣтъ ея какъ будто прямо выхваченъ изъ жизни: „Милосердная Мадонна сохранить нашъ домикъ; подойдетъ опасность ближе, помощь тотчасъ дастъ Эмидій“. Св. Эмидій какъ разъ считается спеціально защитникомъ отъ землетрясеній. Узенеръ даетъ любопытный примѣръ непрерывности въ развитіи религиозныхъ представленій,—примѣръ представленія о матери съ ребенкомъ. Ей сначала поклоняются какъ спеціальной богинѣ, обозначаемой названіемъ Куротрофосъ („воспитательница“); имени собственнаго у нея нѣтъ. Въ позднѣйшее время это имя (*Kurotrophos*) присоединяется къ именамъ многихъ богинь (*Леты*, *Деметры*), а поклоненіе послѣднимъ постепенно переходитъ въ средневѣковый культъ Мадонны. Такая непрерывность показываетъ, что образъ бога, представлявшій материнскую любовь, въ особенности вызывалъ потребность поклоненія.

По мнѣнію нѣкоторыхъ изслѣдователей въ древнѣйшемъ богѣ еврейскаго народа слѣдуетъ видѣть спеціального бога. „Древній культъ Іеговы... былъ силой, враждебной культурѣ. Іегова выступаетъ передъ нами прежде всего какъ разрушитель: въ природѣ это богъ бури, въ народной жизни—богъ войны, богъ, во власти котораго по одержаніи побѣды путемъ священныхъ чаръ попадаетъ все живое въ моментъ смерти“. Можно думать, что лишь благодаря взаимодействию съ представленіями о богѣ у другихъ народовъ еврейское представленіе о богѣ получило свой универсальный характеръ и восприняло

элементы, которые могли сдѣлать Ягову божествомъ культурнаго народа ⁶²).

в) Политеизмъ и монотеизмъ.

49. Персонафикація, непосредственно связанная съ побужденіемъ, и характерная для религіознаго сознанія въ его элементарнѣйшей формѣ, сама по себѣ еще не порождаетъ представленій о личномъ существѣ въ собственномъ смыслѣ этихъ словъ. Личное существо въ одно и то же время обладаетъ многими различными свойствами; но жизнь его проникнута единствомъ, сплавивающимъ въ одно какъ эти свойства, такъ и отдѣльные моменты существованія. Созданіе представленій о такомъ существѣ предполагаетъ такое духовное развитіе, какое еще не можетъ быть достигнуто на ступени дѣтства. Въ представленіяхъ дѣтей и дикарей есть тотъ общій признакъ, что они схватываютъ одну отдѣльную сторону или свойство вещи и впоследствии опять узнаютъ ее по этому свойству; отсюда странныя сопоставленія и частыя смѣшенія, о которыхъ свидѣтельствуетъ какъ рѣчь дѣтей, такъ и рѣчь дикарей ⁶³). Необходимо приобрести способность подниматься выше переходящаго и частнаго и объединять отдѣльные опыты въ единое цѣлое: личное существо не исчерпывается отдѣльнымъ положеніемъ или отдѣльнымъ свойствомъ. Необходимо, чтобы была въ наличности способность къ образованію типическихъ индивидуальныхъ представленій. Типическое индивидуальное представленіе это такое представленіе, которое находитъ примѣненіе къ индивидуальному существу во всѣхъ разнообразныхъ состояніяхъ, въ какихъ оно выступаетъ передъ нами. Для образованія такихъ представленій требуется большое искусство, въ особенности когда они должны найти примѣненіе къ существамъ, сравнительно сложнымъ по своей природѣ и находящимся въ постоянномъ развитіи; полное завершеніе представленій этого рода зачастую совсѣмъ невозможно. Наши представленія о личномъ существѣ обыкновенно получаютъ художественное округленіе; наблюденіе не можетъ въ полной мѣрѣ

обосновать его, и наше познаніе характера какого-либо личнаго существа есть вообще скорѣе вѣра, чѣмъ знаніе ⁶⁴).

Въ психологическомъ отношеніи переходъ отъ единичныхъ наблюденій и единичныхъ представленій къ типическимъ индивидуальнымъ представленіямъ является однимъ изъ важнѣйшихъ переходовъ въ жизни представленій; точно такъ же переходъ отъ временныхъ и специальныхъ боговъ къ собственно личнымъ богамъ—одинъ изъ важнѣйшихъ переходовъ въ исторіи религіи. Онъ отмѣчаетъ переходъ изъ анимизма въ политеизмъ. Съ этого времени проводится болѣе рѣшительная граница между божественными существами и явленіями природы, съ которыми первыя связаны. Образы самыхъ боговъ получаютъ болѣе богатое и глубокое содержаніе, и лишь съ этого времени можетъ быть рѣчь о вѣрѣ въ собственномъ смыслѣ этого слова: теперь объектъ и его проявленіе отдѣляются другъ отъ друга извѣстнымъ разстояніемъ, чего не могло быть на болѣе элементарной ступени развитія. Это—одинъ изъ рѣдкихъ случаевъ прогресса въ исторіи религіи, идущаго на пользу одновременно наукѣ и вѣрѣ. Благодаря тому, что боги рѣшительнѣе обособляются отъ отдѣльныхъ явленій природы, послѣднія легче могутъ сдѣлаться предметомъ объективнаго наблюденія и изслѣдованія. Если наука чѣмъ-либо обязана религіи, то источникомъ этого является, конечно, прежде всего переходъ отъ фетишизма къ политеизму, но не переходъ отъ политеизма къ монотеизму, какъ иногда думаютъ. Однако больше всего отмѣченный переходъ послужилъ на пользу религіозной вѣрѣ: образы боговъ теперь могли получить болѣе глубокое и богатое содержаніе, и интимнѣе, чѣмъ раньше, переплестись съ жизнью чувства, потому что единичные феномены природы уже не представляются человѣку непосредственно соответствующими богамъ проявленіями. Человѣкъ теперь начинаетъ жить въ невидимомъ мірѣ.

Уже *Огюстъ Контъ* рѣшительно и удачно выяснилъ значеніе этой эпохи въ исторіи религіи. Въ послѣднее время на ея роли въ особенности остаивается *Германъ Узенеръ*, который исходитъ при этомъ изъ своихъ интересныхъ историческихъ и филологическихъ изысканій. Но если этотъ

выдающийся историкъ религіи упрекаетъ философовъ религіи въ томъ, будто для нихъ религіозное развитіе начинается съ политеизма, то уже примѣръ Конта показываетъ, насколько несправедливъ этотъ упрекъ. И не менѣе неосновательно замѣчаніе Узенера, будто философы „трактуютъ образованіе понятій и соединеніе единичнаго въ видовое и родовое, какъ самъ по себѣ совершенно понятный и необходимый процессъ чловѣческаго духа“. Но вѣдь проблема образованія понятій выступаетъ уже у Платона и Аристотеля, а въ новѣйшей философіи со временъ Джона Локка она изслѣдуется снова и снова. Психологія разграничиваетъ единичныя представленія (соотвѣтствующія одной отдѣльной чертѣ, одному отдѣльному свойству), конкретныя индивидуальныя представленія (соотвѣтствующія составному наблюденію, группѣ свойствъ), типическія индивидуальныя представленія (соотвѣтствующія ряду различныхъ, составныхъ наблюденій одного и того же явленія) и представленія общія (понятія о видѣ и родѣ, соотвѣтствуютъ ряду наблюденій надъ родственными явленіями),—и такимъ образомъ даетъ достаточно широкія рамки, въ которыхъ могли бы уложиться и явленія исторіи религіи, выдвигаемыя Узенеромъ. Конечно, переходъ отъ одного вида представленій къ другому совершается не безъ помѣхъ и всегда предполагаетъ наличность благопріятныхъ внутреннихъ и внѣшнихъ условій.

УзENERЪ показалъ въ частности, что боги получили собственныя имена лишь на извѣстной ступени развитія, именно въ эпоху возникновенія политеизма. Имена специальныхъ боговъ первоначально были прилагательными, выражавшими тѣ единичныя свойства, съ какими данные боги выступаютъ. Въ качествѣ примѣра — кромѣ упомянутой выше (48) „Куротрофосъ“,—УзENERЪ приводитъ Аполлона; его имя обозначало собственно „отвратитель бѣдствій“, но потомъ въ его лицѣ соединились богъ пѣнія, богъ свѣта, очиститель, примиритель и богъ испѣленія.

УзENERЪ приписываетъ высокую важность образованію собственныхъ именъ для боговъ и видитъ въ немъ условіе для перехода отъ временныхъ и специальныхъ боговъ къ личнымъ божествамъ. Но здѣсь, какъ и всегда, въ дѣйствительности

происходитъ постоянное взаимодействіе между представленіемъ и словомъ. Собственное имя становится понятнымъ лишь при томъ условіи, что есть возможность объединить въ одномъ единственномъ представленіи множество свойствъ и состояній. Слово служитъ помощью и опорой, когда дѣло идетъ о томъ, чтобы закрѣпить и развить результатъ, который полученъ въ жизни сознанія, но слово не можетъ быть исключительной причиной. Впрочемъ, УзENERЪ высказывается съ нѣкоторой нерѣшительностью, онъ и самъ собственно признаетъ взаимоотношеніе между образованіемъ представленія и образованіемъ слова. Важный періодъ въ исторіи религіи не можетъ открыться простымъ словомъ. Слово не можетъ быть началомъ или вначалѣ⁶⁵).

Исторія, конечно, не можетъ съ полной опредѣленностью указать начало политеизма. Уже боги момента (временные боги) и специальные боги предполагаютъ склонность и способность къ „персонификаціи“; съ другой стороны, было бы трудно указать чисто временныхъ и специальныхъ боговъ,—въ этой области сказывается вліяніе привычки и традиціи; уже изъ всего этого вытекаетъ, что существуетъ множество переходныхъ звеньевъ между ступенями, которыя у насъ здѣсь, въ теоріи, стоятъ одна къ другой въ отношеніяхъ рѣзкой противоположности. Дальше мы увидимъ, что то же самое слѣдуетъ сказать и объ отношеніи между политеизмомъ и монотеизмомъ.

50. Ни развитіе представленій, ни образованіе слова сами по себѣ не даютъ исчерпывающаго объясненія для перехода къ политеизму. Извѣстную роль всегда играетъ вліяніе изъ области жизни чувства. Историки религіи усиленно подчеркиваютъ *консервативное, сдерживающее вліяніе* культа, а тѣмъ самымъ—вліяніе жизни чувства, потому что культъ есть непосредственное пристанище для чувства. Если въ какой-либо странѣ или у какого-либо народа культъ какого-нибудь специального бога принялъ организованный характеръ, то онъ служитъ препятствіемъ для образованія и воспріятія болѣе сложныхъ представленій о богѣ. Вліяніе, оказываемое культомъ на жизнь религіозныхъ представленій, поразительнымъ образомъ выступаетъ въ самомъ словѣ „богъ“; если мы обратимся къ этимологическимъ значеніямъ этого слова, которыя въ филоло-

гическомъ отношеніи имѣютъ за себя наибольшую вѣроятность, то окажется, что слово означаетъ собственно „того, которому приносятся жертвы“, или „того, котораго призываютъ“⁶⁶). Связь представленія о богѣ съ культомъ ведетъ къ тому, что коренное измѣненіе перваго должно вести къ перемѣнѣ второ-го; въ этомъ случаѣ организованный культъ, какъ показываетъ опытъ всѣхъ временъ, оказываетъ сильное сопротивленіе, часто прибѣгаетъ къ насилію. Если старыя представленія связаны съ старыми обычаями, они сохраняются дольше, а старые обычаи часто сохраняются дольше, чѣмъ соответствующія представленія. Въ одной зelandской деревенской церкви еще въ XIX столѣтіи сохранялся обычай преклоняться, проходя около опредѣленнаго мѣста церковной стѣны; но никто не зналъ, почему дѣлалось такъ, пока не отскоблили штукатурку и не открыли подъ ней на стѣнѣ образъ Мадонны: слѣдовательно, обычай пережилъ католицизмъ на три столѣтія и представлялъ сохранившуюся часть стараго культа. Дѣло заключалось здѣсь просто въ привычкѣ. И вообще разъ только образовалось опредѣленное русло для жизни чувства, она оставляетъ его очень медленно. Она приспособилась къ старымъ представленіямъ; и прежде чѣмъ завершится приспособленіе къ новымъ представленіямъ, приходится переживать переходное время, полное безпокойства и дисгармоніи. Въ теченіе такого переходнаго времени идетъ упорная борьба между обѣими тенденціями жизни чувства: между тенденціей оставаться въ старомъ руслѣ и тенденціей къ расширенію (сравн. 27 и 47). Или, лучше сказать: тенденція старыхъ чувствъ распространяться на всю область сознанія и придавать ему свою окраску борется съ такой же тенденціей новыхъ чувствованій; чувствованія, связанныя со страхомъ, во всякомъ случаѣ тоже обнаруживаютъ тенденцію къ расширенію и постоянно будутъ стремиться къ тому, чтобы окрасить и преобразовать новыя чувствованія, которыхъ они не въ состояніи вытѣснить вполне; въ случаѣ необходимости старыя представленія преобразовываются въ соответствіи съ новыми, если они могутъ сохраниться только такимъ способомъ.

Но задерживающее, тормозящее вліяніе чувства на жизнь представленій является только одной стороною дѣла. Новые

опыты могутъ дѣйствовать съ такой силой, что совершается измѣненіе представленій при помощи *выбора, идеализаціи* и *комбинаціи*.—*Узнеръ* вообще приписываетъ рѣшающее значеніе развитію слова и представленія; но въ данномъ случаѣ онъ замѣчаетъ, что разные спеціальныя боги могутъ быть не одинаково цѣнны для сознанія: „Богъ небеснаго свѣта, ниспосылающій благословеніе и жизнь, богъ-хранитель дома и домашняго мира, спаситель, защитникъ отъ зла,—каждый изъ нихъ имѣетъ несравненно большую важность, чѣмъ богъ, который покровительствуетъ бороньбѣ или полкѣ сорныхъ растений, или чѣмъ гонитель комаровъ“. Спеціальныя боги, которые возбуждаютъ болѣе сильныя и прочныя чувства, пріобрѣтаютъ болѣе широкое господство, чѣмъ другіе.—Они занимаютъ особое положеніе, какъ объекты особеннаго вниманія; при этомъ устраняется всякое сравненіе съ другими божествами, и вообще сознаніе не останавливается на томъ, въ чемъ можетъ обнаружиться ограниченность боговъ. Такимъ образомъ происходитъ произвольная идеализація. Съ выборомъ и идеализаціей естественнымъ образомъ связывается комбинація: всѣ цѣнныя свойства и дѣйствія, которыя имѣютъ какое бы то ни было сходство или соприкосновеніе съ первоначальными атрибутами извѣстнаго бога, теперь приписываются этому богу. Онъ возвышается теперь, какъ источникъ всего особенно цѣннаго, и даже новое цѣнное, узнаваемое человѣкомъ, теперь произвольно приписывается ему же. Каждый разъ, когда возникаетъ новое великое божество, совершаются эти совмѣстно дѣйствующіе процессы выбора, идеализаціи и комбинаціи. По сравненію съ переживаніями въ сферѣ чувства представленія и слова имѣютъ второстепенное значеніе.

Исторія боговъ свѣта представляетъ интересный примѣръ такого рода развитія. Великая важность свѣта для всего живого—онъ ускоряетъ и оздоравливаетъ ходъ жизненнаго процесса и является условіемъ для дѣятельности и для чувства безопасности—и его идеальное значеніе, какъ символа истины и справедливости, обусловливаютъ многосложнѣйшія преобразованія представленій, но всѣ они снова и снова находятъ опору въ непосредственномъ наблюденіи значенія свѣта и въ силахъ, символизируемыхъ при помощи свѣта.

Тѣ боги, которые являются хранителями такихъ общихъ благъ, какъ семья, родъ или народъ, въ особенности становятся объектами указанныхъ выше процессовъ (выборъ, идеализація, комбинація). Если человѣкъ въ обществѣ съ другими людьми или въ глубинѣ своей собственной души наблюдаетъ противорѣчіе добраго и злого, и если это противорѣчіе занимаетъ господствующее положеніе въ его сознаниі, то онъ переноситъ соотвѣтствующія представленія въ идеализированной формѣ и на своихъ боговъ. Идеализирующая персонификація, создавая для человѣческой жизни путеводные божественные прообразы, получаетъ благодаря этому великое этическое значеніе. Такимъ образомъ совершается переходъ изъ естественной религіи въ этическую религію,—переходъ, который, хотя по справедливости и признанъ важнѣйшимъ во всей исторіи религіи, но тѣмъ не менѣе совершается по тѣмъ же законамъ, какъ и всѣ другіе переходы. Если бы людямъ въ опытѣ не была дана сила грома, они не вѣрили бы въ бога грома; точно такъ же они не вѣрили бы и въ добрыхъ боговъ, если бы не узнали добро, какъ жизненную реальность. Представленіе о богахъ, какъ носителяхъ этическихъ цѣнностей бытія, предполагаетъ, что человекъ самъ уже узналъ эти цѣнности (сравн. 31).

Кромѣ задерживающихъ, ведущихъ къ выбору, идеализирующихъ и комбинирующихъ вліяній, которыя чувство можетъ оказывать на развитіе представленій, слѣдуетъ упомянуть еще о значеніи *двѣхъ контраста* въ сферѣ чувства (сравн. 43). Контрастъ двухъ настроеній дѣйствуетъ обратно на тѣ представленія, въ которыхъ настроенія эти, каждое для себя, находятъ свое выраженіе или мотивировку. Если, напр., сложилось представленіе объ идеалѣ, то идеалъ получаетъ еще большую силу, благодаря противоположности между представляемымъ совершеннымъ и собственной ограниченностью человѣка; и, наоборотъ, эта ограниченность представляется тѣмъ рѣзче, чѣмъ лучезарнѣе настроеніе, вызываемое представленіемъ объ идеалѣ. Потому-то моментъ этотъ важенъ не только для развитія образовъ боговъ, но и для развитія сознанія грѣховности, которое играетъ такую видную роль во многихъ религіяхъ (сравн. 31).

51. Въ круга представленій собственно о богахъ, вѣра

въ переселеніе душъ служитъ хорошимъ примѣромъ избирабельнаго и преобразующаго вліянія чувствованій. Представленіе, что души послѣ смерти переходятъ въ другія тѣла, первоначально возникло едва ли изъ религіозныхъ мотивовъ. Оно стоитъ въ связи съ обыкновеннымъ анимизмомъ и возникло у разныхъ народовъ земного шара на очень ранней ступени ихъ развитія. Очень обычно оно у народовъ Восточной Азіи; встрѣчается оно и у обитателей Гвинеи и у зулусовъ; съ нимъ встрѣчаемся мы также у гренландцевъ и у сѣверо-американскихъ племенъ.

Мы находимъ, далѣе, что представленіе это имѣло большое значеніе въ религіи Индостана въ эпоху, слѣдующую за Ведой. Оно рѣшительно выступаетъ въ *Упаншиадахъ*, между тѣмъ какъ его слѣдовъ не оказывается въ прежней религіи индійцевъ, насколько о ней можно судить по пѣснямъ Веды. Отсюда у изслѣдователей сложилось такое убѣжденіе: ученіе о переселеніи душъ возникло благодаря тому, что религіозное мышленіе старалось объяснить себѣ, откуда берется то большое неравенство въ этическомъ отношеніи, которое наблюдается между людьми уже въ ихъ первоначальныхъ задаткахъ и предрасположеніяхъ. То, чего нельзя было объяснить, какъ слѣдствіе дѣйствій человека въ этой жизни,—такъ продолжаютъ изслѣдователи,—древніе мыслители Веданты объясняютъ, какъ слѣдствіе его дѣяній въ прежніе періоды существованія. Такимъ же способомъ пиагорейцы и Платонъ пришли къ миѳическому представленію о переселеніи душъ. Согласно этому возрѣнію—его раздѣляетъ между прочимъ *Дейссенъ*⁶⁷⁾,—потребность избавленія породила у индусовъ съ одной стороны представленіе о переселеніи душъ, которое должно было объяснить неравенство внутреннихъ и внѣшнихъ условий, а съ другой стороны развило представленіе о слияніи съ Брамой (какъ позже представленіе о нирванѣ), такъ что оба представленія возникли независимо одно отъ другого.

Этотъ взглядъ выдающагося знатока индостанской философіи стоитъ, однако, въ несомнѣнной связи съ тѣмъ обстоятельствомъ, что онъ просмотрѣлъ не прекращающіяся воздѣйствія анимизма, слѣды котораго чувствуются даже въ возвышенномъ ученіи Веданты. Упаншиады выдвигаютъ особенное зна-

ченіе сновидѣній, и въ этомъ нельзя не замѣтить основной идеи, характерной для анимизма. „Во снѣ“, говорится въ Упанишадахъ, „духъ сбрасываетъ все, что имѣетъ характеръ тѣлеснаго, и паритъ свободно, создавая для себя, какъ богъ, всевозможныя формы“. Даже болѣе,—здѣсь принимается и тотъ наивный выводъ изъ анимистической теории сновидѣній, что спящаго не слѣдуетъ будить слишкомъ быстро, ибо „невозможно испѣлить человѣка, если его духъ не возвратился къ нему“⁶⁸). Слѣдовательно, даже ученія Веданты сохраняютъ слѣды очень элементарныхъ представлений, родственныхъ представлениямъ о переселеніи душъ; но наиболѣе правильное объясненіе выдающагося значенія, какое ученіе о переселеніи душъ приобретаетъ съ извѣстнаго момента времени, заключается, можетъ-быть, въ томъ, что ученіе это порождено не разомъ, не искусственнымъ умозрѣніемъ, а развилось естественнымъ образомъ: болѣе древнія представленія (заимствованныя, можетъ-быть, у поработенныхъ народностей), которыя до того времени не имѣли никакого религіознаго значенія, теперь—вслѣдствіе измѣненій въ жизни религіознаго чувства—были восприняты въ сферу собственно религіозныхъ представлений и истолкованы, какъ выраженія религіознаго опыта. При подавляющей силѣ впечатлѣнія отъ страданій и нескончаемой сутолоки жизни несчастныя жизненныя условія находили себѣ объясненіе только какъ слѣдствіе прежняго существованія, о которомъ свидѣтельствовала народная вѣра; помимо того, міръ представлялся въ такомъ мрачномъ свѣтѣ, что даже смерть не приносила мира, такъ какъ отсутствовала увѣренность, что за смертью опять начнется новая жизнь въ конечной же формѣ. *Рихардъ Гарбе* (въ его книгѣ „Die Sankhyaphilosophie“) устанавливаетъ связь между значеніемъ, какое теперь получило старое ученіе о переселеніи душъ, и замѣчательнымъ измѣненіемъ всего чувства жизни у древнихъ индусовъ. „Въ эпоху древней Веды въ Индостанѣ господствовало жизнерадостное міросозерцаніе; въ немъ еще нельзя замѣтить зародышей позднѣйшаго представления, подчиняющаго себѣ и угнетающаго мышленіе всего народа; жизнь еще не ощущалась какъ бремя, она была, напротивъ, величайшимъ изъ благъ, ея вѣчное продолженіе послѣ

смерти,—вотъ на что надѣялись, какъ на награду за благочестивую жизнь. Но вотъ разомъ, безъ всякихъ переходныхъ ступеней, замѣтныхъ для нашего глаза, на мѣсто этой наивной жизнерадостности выдвигается убѣжденіе, что существованіе индивидуума представляетъ мучительное блужданіе отъ смерти до смерти“⁶⁹). Если такое объясненіе справедливо, то данный случай можетъ служить классической иллюстраціей того, какъ измѣненіе чувства дѣйствуетъ на представленія избирающимъ, идеализирующимъ и усиливающимъ образомъ. Въ то же время здѣсь ясно выступаетъ дѣйствіе контраста: въ противоположность къ непрерывному процессу жизни, который не прекращается даже смертью, въ противоположность къ его тревогамъ и страху, цѣлью должно теперь сдѣлаться полное прекращеніе временнаго и конечнаго существованія. Ученіе ведантизма и буддизма объ искупленіи развивается въ рѣшительномъ контрастѣ съ ученіемъ о переселеніи душъ.

Поразительную аналогію съ этимъ ходомъ развитія представляетъ развитіе греческой религіи въ эпоху между Гомеромъ и Платономъ. И здѣсь подъ вліяніемъ новаго, болѣе мрачнаго міросозерцанія вѣра въ переселеніе душъ была воспринята въ сферу религіозныхъ представлений и нашла здѣсь примѣненіе себѣ; въ то же время получила широкое господство забота о судьбѣ душъ въ другомъ мірѣ, невѣдомая въ эпоху Гомера⁷⁰).—Представленіе о личномъ безсмертіи на первыхъ порахъ вообще совсѣмъ не имѣло религіознаго значенія. Оно вытекаетъ изъ того же круга представлений, изъ котораго развился и анимизмъ; лишь позже, подъ вліяніемъ отчасти измѣнивагося чувства жизни, отчасти подъ вліяніемъ этическихъ идей, представленіе о личномъ безсмертіи послужило побудительной причиною къ развитію религіозныхъ представлений.

Характеръ ученія о переселеніи душъ у египтянъ представляетъ несомнѣнный параллелизмъ съ тѣмъ значеніемъ, какое оно получило къ извѣстной эпохѣ развитія для индусовъ и грековъ. Египтяне тоже вѣрили, что послѣ смерти душа можетъ перейти въ разныя существа; но переселеніе душъ здѣсь не стоитъ ни въ какой связи съ этическими представленіями⁷¹). У египтянъ нѣтъ мѣста для того мо-

тива, который сыграл такую великую роль въ индо-станской и греческой религіи.

52. Я возвращаюсь теперь къ политеизму. Его развитіе представляетъ запутанную сѣть психологическихъ и историческихъ процессовъ; для ихъ освѣщенія исторія не даетъ достаточнаго матеріала; психологическій анализъ, даже если бы онъ былъ совершеннѣе, тѣмъ въ настоящее время, въ свою очередь едва ли будетъ когда-либо въ состояніи распутать эту сѣть. Какъ бы то ни было, все, что удается раскрыть, показываетъ, что въ области религіи господствуютъ тѣ же психологическіе и логическіе законы, какъ и въ другихъ сферахъ психической жизни.

То обстоятельство, что человѣкъ чувствуетъ свою зависимость отъ множества различныхъ божественныхъ существъ, можетъ казаться психологической несообразностью политеизма. Одно существо, казалось бы, должно стоять на дорогѣ другому; мысль объ одномъ, казалось бы, должна вытѣснить мысль о другомъ. Въ этомъ смыслѣ уже вытекающая изъ непосредственныхъ побужденій религія съ ея временными и спеціальными богами можетъ вызывать изумленіе.—Разрѣшеніе загадки заключается въ слѣдующемъ. Въ моментъ переживанія и душевнаго движенія человѣкъ съ такой полнотой поглощается тѣмъ, что дается въ его представленіи, — что у него не остается мѣста ни сопоставленію, ни сравненію, а, можетъ-быть, даже и воспоминанію о другихъ богахъ. Вообще въ психической жизни ритмически смѣняются непосредственное поглощеніе впечатлѣніями и рефлексія. Въ моменты размысленія мы можемъ сопоставлять и сравнивать другъ съ другомъ тѣ представленія, которыя заявляютъ о себѣ въ моменты сильныхъ и глубокихъ настроеній. Впослѣдствіи, быть-можетъ, вскроются противорѣчія; ихъ необходимо уничтожить, и мы стремимся ихъ уничтожить, поскольку новыя переживанія не завладѣваютъ нами съ такой силой, что мы забываемъ трудности и проблемы размысленія. Это справедливо по отношенію ко всеѣмъ ступенямъ религіознаго развитія и при всеѣхъ религіозныхъ точкахъ зрѣнія. Но во время такой ритмической смѣны одна волна можетъ оказывать вліяніе на другую. Если размысленіе открываетъ реальныя затрудненія,

тогда характеръ переживаній можетъ подвергнуться медленнымъ измѣненіямъ; наоборотъ, размысленіе можетъ измѣниться, благодаря опытамъ тѣхъ моментовъ, когда человѣкъ всецѣло захваченъ переживаніями. При всеѣхъ обстоятельствахъ будетъ дѣйствовать непроизвольная тенденція къ тому, чтобы согласовать различныя представленія, которыя благодаря различію переживаній являются выраженіями объекта чувства. Въ сферѣ политеизма задача разрѣшается такимъ способомъ, что создается представленіе о единствѣ происхожденія боговъ или о единомъ мірѣ боговъ, въ которомъ каждому отдѣльному богу принадлежитъ свое определенное мѣсто. Такой способъ разрѣшенія задачи отыскивается безъ всякихъ затрудненій, потому что здѣсь можно воспользоваться знакомыми аналогіями изъ отношеній людей. Семья и государство могли послужить образцами гармонической совмѣстной дѣятельности живыхъ существъ; благодаря въ значительной степени именно этимъ аналогіямъ, этически-соціальное развитіе въ свою очередь оказываетъ вліяніе на представленія о богахъ. При посредствѣ тѣхъ же аналогій представляется и отношеніе между богами и людьми, — напр., богъ называется отцомъ и владыкой людей, а міръ представляется какъ великое царство, общее богамъ и людямъ.

Ни у какого народа религіозный процессъ не протекаетъ подъ исключительнымъ вліяніемъ только его собственныхъ опытовъ. Благодаря мирнымъ сношеніямъ или вслѣдствіе завоеванія, представленія другихъ народовъ также оказываютъ извѣстное вліяніе. Происходитъ столкновеніе народовъ, — сталкиваются и различныя міры боговъ. Одинъ историкъ религіи высказалъ даже положеніе, что религія никогда не развивалась, кромѣ тѣхъ случаевъ, когда разныя религіи приходили во взаимное соприкосновеніе⁷²). Благодаря этому ходъ развитія религіозныхъ представленій становится еще запутаннѣе и туманнѣе. Возможность комбинацій и ассимиляцій, дѣйствій контраста и расширяемости возрастаетъ до необозримыхъ размѣровъ. Въ этой области выдвигается рядъ проблемъ для будущей исторіи религіи и психологіи религіи.

53. Представленіе о мірѣ боговъ, о божественномъ царствѣ является однимъ изъ этаповъ на пути отъ политеизма къ моно-

теизму. И если въ переходѣ отъ политеизма въ монотеизмъ изслѣдователямъ представлялись чрезвычайныя трудности, причина заключается въ томъ, что они смотрѣли на дѣло слишкомъ поверхностно. Уже въ политеизмѣ въ разнообразныхъ отношеніяхъ обнаруживается потребность въ практической и теоретической концентраціи, для которой рѣшительнымъ завершеніемъ является монотеизмъ. Тѣ самые психологическіе законы, которые ведутъ отъ религіи-побужденія къ политеизму, ведутъ и отъ послѣдняго къ монотеизму, — разумѣется, поскольку внѣ догматическаго умозрѣнія (и даже въ немъ самомъ!) существуетъ дѣйствительный монотеизмъ въ строгомъ смыслѣ этого слова.

Переходъ къ монотеизму можетъ совершиться въ двухъ формахъ; при посредствѣ множества отгѣнковъ онѣ переходятъ одна въ другую. Во-первыхъ, какой-либо одинъ богъ въ мірѣ боговъ можетъ сдѣлаться господствующимъ, такъ что онъ становится высоко надъ всѣми другими богами и надъ богами другихъ народовъ и, въ концѣ-концовъ, дѣлается единственнымъ богомъ. Въ результатѣ такого процесса обыкновенно выступаетъ просвѣтлѣніе и углубленіе представлений о богѣ, — или же, наоборотъ, просвѣтлѣніе и углубленіе представленія о богѣ ведетъ въ направленіи къ монотеизму. Во-вторыхъ, можетъ развиваться такое представленіе о божествѣ, въ основѣ котораго лежитъ не отдѣльное углубленное и расширенное представленіе о какомъ-либо отдѣльномъ богѣ, но представленіе о божественномъ всѣхъ боговъ, — слѣдовательно, о томъ, что лишь и дѣлаетъ боговъ богами, и что представлено у различныхъ боговъ въ разныхъ формахъ.

Въ первомъ направленіи развитіе идетъ у ассирійцевъ, вавилонянъ, египтянъ и израильтянъ. Іудейскіе пророки представляютъ одинъ изъ самыхъ извѣстныхъ, достигшихъ наибольшаго завершенія и исторически важнѣйшихъ примѣровъ процесса развитія къ монотеизму.

Развитіе іудейскаго монотеизма тождественно съ развитіемъ Іеговы изъ спеціальнаго и національнаго бога въ универсальнаго бога. Его источникомъ послужило то глубокое дѣйствіе, какое историческія событія произвели на умъ пророковъ. Про-

рокъ окруженъ своимъ народомъ и его преданіями. Но въ противоположность народу и его духовнымъ и свѣтскимъ вождямъ, пророкъ видитъ въ народѣ его идеальную сущность, смотритъ на него съ точки зрѣнія дальнѣйшаго существованія, возвышаясь надъ преходящими условіями момента, и потому народъ для него — объектъ печали. Экзальтированный, захваченный великими міровыми событіями, онъ въ то же время обладаетъ способностью представлять въ великихъ образахъ и защищать свое идеальное пониманіе народа и его значенія, почерпнутое имъ изъ исторіи. Можно провести границу между преимущественно всемірно-историческимъ созерцаніемъ съ одной стороны и преимущественно этическимъ созерцаніемъ — съ другой, какъ основами, на которыхъ развился іудейскій монотеизмъ. Но какъ этическому, такъ и всемірно-историческому созерцанію обща та черта, что къ высшему, идеальному развитію монотеизма приводитъ стремленіе сохранить при новыхъ, измѣнившихся условіяхъ старыя религіозныя представленія: лишь въ томъ случаѣ, если Іегова перестаетъ быть національнымъ богомъ и становится міровымъ богомъ, онъ можетъ уже не принимать такого большаго участія въ судьбѣ своего народа и въ его гибели, какъ самостоятельнаго народа; съ другой стороны, лишь съ того времени, когда онъ выступаетъ, какъ хранитель болѣе высокихъ этическихъ идей, чѣмъ тѣ, которыя прежде связывались съ представленіемъ о немъ, и лишь благодаря болѣе глубокому пониманію его существа становится возможнымъ то чувство превосходства, которое стоитъ въ такомъ непримиримомъ противорѣчьи съ судьбою народа, признававшего Іегову своимъ національнымъ богомъ.

Историческое созерцаніе прежде всего выступаетъ у *Осн* и *Амоса* (приблизительно за 760 лѣтъ до Р. Х.). Они учили, что ассирійцы одержали побѣду не благодаря помощи своихъ собственныхъ боговъ, но лишь потому, что Іегова хотѣлъ посредствомъ ихъ войскъ наказать свой непослушный народъ. Великій неизвѣстный пророкъ, котораго обыкновенно называютъ Второисаіа (приблизительно за 540 лѣтъ до Р. Х.), дѣлаетъ дальнѣйшій шагъ: народъ Израиля страдаетъ не только за свои собственные грѣхи, но и съ той цѣлью, чтобы

онъ очистился и такимъ образомъ могъ принести всѣмъ народамъ миръ и благоволеніе. Передъ провидящимъ взоромъ пророка выступаетъ образъ творенія, которое среди глубочайшей слабости и приниженности приобрѣтаетъ и сохраняетъ высшее: внутри человѣка, въ его сочувствіи лежитъ болѣе высокая цѣнность, чѣмъ въ мощномъ развитіи силъ народовъ-завоевателей, господствующихъ надъ міромъ. Въ этомъ случаѣ историческое и этическое созерцаніе переходятъ одно въ другое. У *Иереміи* (приблизительно за 620 лѣтъ до Р. Х.) съ особенной силой выступаетъ историческое созерцаніе, впрочемъ, близкое уже Амосу. Какъ богъ справедливости, Іегова долженъ царствовать всюду, гдѣ есть или должна быть справедливость, — слѣдовательно, онъ долженъ быть богомъ цѣлаго міра, національныя границы не могутъ служить предѣломъ для него. А такъ какъ истинное отношеніе къ Іеговѣ есть сокровенное отношеніе сердца, то внѣшнія формы и различія ихъ въ концѣ концовъ не имѣютъ значенія. Придетъ время, когда каждый будетъ имѣть законъ въ сердцѣ своемъ, и уже теперь пророкъ возвеличиваетъ вѣрность другихъ народовъ по отношенію къ ихъ богамъ въ противоположность невѣрности Израиля по отношенію къ Іеговѣ. И универсальность этическихъ идей, и требуемая ими искренность сердца выводятъ за предѣлы національныхъ границъ.

Иисусъ Христосъ выступилъ съ тѣмъ понятіемъ о Богѣ, которое было выработано великими пророками. Онъ возвѣщалъ, что пришло время, которое открывалось передъ провидящимъ наитіемъ и мыслью пророковъ: время, когда должно вступить въ силу внутреннее, безконечное отношеніе къ Богу. Благодаря глубокому дѣйствию, произведенному на умы людей образомъ Христа, внѣшнія условія и различія потеряли свою цѣнность; вслѣдствіе этого монотеизмъ могъ сдѣлаться народной религіей въ сравнительно широкомъ масштабѣ. Единый истинный богъ былъ Богъ, о Которомъ свидѣтельствовала Иисусъ, его Посланникъ.

У индусовъ и грековъ развитіе совершается въ другомъ направленіи. У индусовъ единоедѣржавія достигаетъ не какой-либо единый богъ; они, напротивъ, возвращаются къ той

самой силѣ, которая дѣлаетъ боговъ тѣмъ, что они суть: къ внутреннему побужденію, къ потребности, которая находитъ себя выходъ въ молитвѣ и жертвахъ. Благодаря въ высшей степени замѣчательному развитію мысли, то самое, что побуждаетъ человѣка обращаться къ богамъ, становится во истину божественной силой. Брама означаетъ магически-творческое слово молитвы, но впоследствии знаменуетъ уже принципъ самаго бытія: представленіе переходитъ отъ движенія къ его цѣли, отъ молитвы къ ея объекту. При болѣе определенномъ вопросѣ (какой въ *Упанишадахъ* задаютъ сами боги), что такое собственно Брама, нельзя дать никакого другого отвѣта, какъ что Брама тождественъ съ Атманомъ, съ душой, которую человѣкъ познаетъ въ своихъ собственныхъ глубинахъ. Передъ нами здѣсь выступаетъ (почти за 800 лѣтъ до Р. Х.), какъ мы видѣли выше (19), первый опытъ метафизическаго идеализма. Боги народной религіи стоятъ ниже Брамъ, какъ формы его откровенія. Такое отношеніе подчиненности получило признаніе лишь послѣ серьезной борьбы. Это монотеистическое направленіе выступило первоначально, какъ „тайное ученіе“ (таково значеніе и слова „Упанишадъ“); Дейссенъ полагаетъ, что оно было сначала развито мыслителями, вышедшими изъ касты воиновъ, брамины же (жрецы) еще долго придерживались буквального пониманія стариннаго ритуала, и лишь послѣ противодѣйствія обратились къ помощи аллегорическихъ истолкованій, чтобы соединить новое ученіе съ старымъ культомъ. — Среди грековъ тенденція къ монотеизму въ особенности выступаетъ у философовъ. *Ксенофанъ* (почти за 500 лѣтъ до Р. Х.) борется съ политеизмомъ, отчасти сравнивая греческихъ боговъ съ богами другихъ народовъ, отчасти критикуя антропоморфизмъ. Каждый народъ создаетъ себя боговъ по своему собственному подобію: у негровъ черные боги, у еракійцевъ бѣлые, а если бы и быки имѣли своихъ боговъ, они представляли бы ихъ во образѣ быковъ. Въ своемъ протестѣ противъ всѣхъ связанныхъ съ конечнымъ и недостойныхъ представленій *Ксенофанъ* возвышается до идеи единого принципа, который не можетъ быть объектомъ наглядныхъ представленій. Противъ политеистической народной вѣры онъ

тоже выступаетъ съ этической критикой, и особенно въ этомъ отношеніи *Платонъ* въ послѣдствіи является продолжателемъ его дѣла.

Въ Индостанѣ потребность народа представлять себѣ божественное въ конкретныхъ формахъ опростила стремленія мыслителей къ единому принципу; точно такъ же и въ Греціи результатъ мышленія былъ не въ состояніи превратиться въ содержаніе народной религіи. Это возможно при томъ лишь условіи, что мысли—какъ было съ мыслями іудейскихъ пророковъ и въ періодъ послѣдующаго ихъ завершения—во-первыхъ, получаютъ развитіе благодаря собственному опыту, собственной судьбѣ народа и, во-вторыхъ, воздѣйствуютъ при посредствѣ образа личности, выступающей какъ воплощеніе высшей искренности и любви и потому превращающейся въ символъ цѣнности той самой идеи, за которую она вела борьбу.

Здѣсь, какъ и во многихъ другихъ случаяхъ, психологія религіи задается только одной цѣлью: показать тѣ точки зрѣнія, съ которыхъ можно понять переходъ отъ политеизма къ монотеизму,—но не можетъ идти дальше. Въ этомъ переходѣ нѣтъ никакой особенной психологической тайны, какъ иногда утверждали въ нѣсколько риторическихъ формахъ. Благодаря такимъ взглядамъ, какъ психологическія, такъ и историческія загадки могли оставаться „тайной“, загадками довольно долгое время.

Но когда завершился переходъ изъ политеизма къ монотеизму? Съ какого момента выступаетъ чистый монотеизмъ, и возможенъ ли таковой вообще? Если божество представляютъ проявляющимся во многихъ лицахъ, и если „міръ“ составляетъ противоположность ему, его предѣлъ и препятствіе для него,—можно ли при такихъ условіяхъ сказать, что понятіе о богѣ по существу чисто монотеистическое? Если „міръ“—то другое, что существуетъ кромѣ бога—есть дѣйствительная реальность, а не ничто, то онъ обладаетъ силой, которая не есть безконечно малая величина по сравненію съ божеской силой, а потому самъ міръ въ своихъ предѣлахъ есть богъ въ такой же мѣрѣ, какъ „богъ“—въ своихъ предѣлахъ. То же самое надо сказать и о тѣхъ случаяхъ, когда признаютъ „свободную“ волю (въ ме-

тафизическомъ, не въ психологическомъ или этическомъ смыслѣ слова), или когда вѣруютъ въ нечистую силу. А такъ какъ идеи подобнаго рода пользуются признаемъ во всѣхъ народныхъ религіяхъ, то нѣтъ никакихъ оснований приписывать, какъ это часто дѣлается, большое значеніе противоположности между политеизмомъ и монотеизмомъ. Какъ въ политеизмѣ есть тенденціи къ монотеизму, такъ и въ монотеизмѣ существуютъ политеистическія тенденціи.

Самыя энергичныя попытки послѣдовательно провести монотеизмъ сдѣланы философами: философами Веданты, элеатами и Спинозой. Но именно эти попытки мыслителей съ большой ясностью показали, что проблема объ отношеніи между единствомъ бытія и его множественностью не можетъ быть разрѣшена такимъ способомъ, что одинъ изъ двухъ членовъ отношенія превращается въ единственный. При такихъ условіяхъ безъ помощи чародѣйства особаго рода никогда бы не удалось перейти къ другому члену. Что касается „возрожденнаго“ познанія, о которомъ говорили нѣкоторые теологи,—то необходимо замѣтить слѣдующее: будетъ ли оно здѣсь успѣшнѣе, чѣмъ познаніе естественное, это обнаружится лишь тогда, когда будетъ наконецъ, написана логика этого „высшаго“ познанія, чего до сихъ поръ не сдѣлано. Ближайшее изслѣдованіе этого предмета возвратило бы насъ, однако, къ гносеологической философіи религіи.

54. Тѣ двѣ тенденціи, которыя съ большей или меньшей рѣшительностью и въ различныхъ взаимныхъ соотношеніяхъ постоянно выступаютъ въ области религіозныхъ представленій—въ политеистическихъ одинаково какъ и въ монотеистическихъ—обращаютъ нашу мысль опять къ двумъ тенденціямъ въ природѣ религіознаго чувства, на которыя мы уже указывали мимоходомъ (23).

Съ одной стороны, обнаруживается потребность въ сосредоточеніи, въ концентраціи, въ абсолютной увѣренности, въ убѣжденіи, что тебя поддерживаетъ и тобой руководитъ сила, стоящая выше всякой борьбы и сопротивленія и выше всякихъ измѣненій. Потребность эта находитъ развитіе въ мистикѣ и въ монотеизмѣ; она совпадаетъ съ интеллектуальной

потребностью завершения въ абсолютно монистическомъ принципѣ.

Но, съ другой стороны, въ религиозномъ сознаниі болѣе или менѣе энергично и въ ритмической смѣнѣ съ первой потребностью обнаруживается и другая потребность: имѣть среди борьбы соратника около себя, соратника, который знаетъ по собственному опыту, что значитъ—страдать и встрѣчаться съ сопротивленіемъ. Потребность эта будетъ противодействовать довершенію монотеизма и найдетъ опору въ разнообразныхъ другихъ мотивахъ. Потребность въ наглядности представленія, потребность въ образахъ тоже будетъ оказывать свое вліяніе; она поведетъ къ образованію ограниченныхъ представлений о божественномъ,—или, пожалуй, къ представленіямъ о божествѣ, какъ о чемъ-то ограниченномъ, потому что лишь ограниченное можно воплотить въ образѣ. Безконечное и возвышенное представляется въ ограниченной формѣ,—въ этомъ лежитъ такъ называемая „антиномія религиознаго чувства“. Потребность въ образахъ можетъ усилиться до такой степени, что она порождаетъ отвращеніе къ безконечному и такимъ образомъ стоитъ въ самомъ рѣшительномъ противорѣчии съ первой потребностью.

Мы уже знаемъ причину, почему эта противоположность не всегда замѣчается (52). Отдѣльное настроеніе всецѣло завладѣваетъ религиознымъ сознаниемъ, и развивается, и проявляется тогда съ возможною полнотою и цѣлостностью. Лишь при томъ условіи, если оказываются возможными воспоминаніе, сопоставленіе и сравненіе, лишь тогда открывается противоположность или противорѣчіе между различными представленіями. Религиозный опытъ на почвѣ монотеизма занимаетъ такое же положеніе, какъ на почвѣ религіи—побужденія и политеизма. Лучшее—а часто и единственное—оружіе религиозной вѣры противъ всевозможной критики заключается въ требованіи сторониться всякихъ сопоставленій и сравненій. Снова и снова назадъ къ полнотѣ и цѣлостности настроеній, къ моментамъ религиознаго аффекта! Кто, напр.,—какъ того требуютъ—„колѣнопреклоненно“ читаетъ біблію, тотъ избѣжитъ всѣхъ затрудненій критики. Его захватитъ лишь единичное

опредѣленное сообщеніе, лишь единичное опредѣленное содержаніе,—да и изъ нихъ онъ произвольно почерпнетъ только то, чѣмъ онъ можетъ воспользоваться. Онъ не обратится къ изслѣдованію, согласуются ли между собой различныя сообщенія о воскресеніи, и т. д. Проблема, какъ можно согласовать всемогущество Бога со „свободною“ волей человѣка, отпадаетъ, конечно, если въ тотъ моментъ, когда думаешь объ одной изъ этихъ вещей, совершенно не думаешь о другой. Если проводится рѣзкая граница между религіей и теологіей—Размъ Нильсенъ и Анри Мансель сдѣлали попытку этого рода,—то возможность подобнаго раздѣленія лежитъ въ упомянутой противоположности между такими состояніями, при которыхъ крупныя различія забываются, и такими, при которыхъ различія сопоставляются и сравниваются другъ съ другомъ. Но безъ ограниченій интеллекта такое противоположеніе невозможно выдержать на практикѣ. Во всякомъ случаѣ, существуютъ такіе люди, которые не преклоняютъ колѣнъ, но хотягъ стоять прямо и открыто созерцать окружающій міръ, и которые не думаютъ, что отъ этого пострадаетъ то высшее, что они знаютъ. Востокъ хотѣлъ бы заставить насъ встать на колѣни; но мы, какъ наслѣдники грековъ, хранимъ убѣжденіе, что передъ важнѣйшими вопросами жизни можно стоять прямо.

Однако упомянутая противоположность различныхъ состояній можетъ послужить источникомъ трагическихъ конфликтовъ. У интеллектуально развитыхъ, но въ то же время страстныхъ натуръ сопоставленіе представлений, выражающихъ противоположныя тенденціи въ ихъ крайней формѣ, ведетъ къ конвульсивному отстаиванью парадокса. Въ сравнительно смягченной формѣ и съ меньшей сознательностью это выражается въ томъ, что я называю религиознымъ чувствомъ стыдливости. Религиозное чувство стыдливости вытекаетъ не только изъ естественнаго отвращенія къ тому, чтобы распространяться о своихъ сокровеннѣйшихъ переживаніяхъ; въ основѣ его лежитъ также извѣстное неопредѣленное предчувствіе, что всякій образъ, всякое слово, посредствомъ которыхъ стремятся выразить самое высшее, всегда могутъ дать представленіе лишь о конечномъ и ограниченномъ, и потому не только навлекаютъ на себя

критику других людей—это еще очень неважно,—но и въ самомъ индивидуумѣ порождаютъ сомнѣніе въ реальности и цѣнности того, что до сихъ поръ ему казалось наивысшимъ. Рѣшительное, окончательное подведеніе итога на этомъ пунктѣ причиняетъ многимъ натурамъ великую интеллектуальную боль, особенно въ тѣхъ случаяхъ, когда благочестивое отношеніе къ традиціоннымъ формамъ съ своей стороны побуждаетъ къ тому, чтобы не вводить ихъ въ кругъ настоятельно напрашивающихся сопоставленій и сравненій.

Если принять во вниманіе всѣ эти обстоятельства, мы поймемъ всю неизбѣжность критики—и въ то же время ту медленность, съ какой она оказываетъ свое вліяніе. Быть-можетъ, намъ предстоитъ вѣчный споръ въ этой области. Но споръ этотъ вести необходимо, и—хотя бы онъ никогда не окончился—борьба не во всякое время ведется на одной и той же почвѣ и однимъ и тѣмъ же оружіемъ. Но вѣчность борьбы тѣмъ не менѣе не исключаетъ прогресса. Борьба въ Валгалѣ вѣчно остается одна и та же, но борьба, о которой здѣсь говорится, никогда не бываетъ той же самой, поэтому она стоитъ выше, чѣмъ борьба въ Валгалѣ. Что споръ вѣчно начинается снова и снова, обуславливается тѣмъ обстоятельствомъ, что измѣненіе жизни представленій совершается быстрѣе, чѣмъ измѣненіе жизни чувства; поэтому чисто теоретическая критика религіозныхъ представленій не можетъ подойти къ основѣ проблемы; рѣшающій пунктъ—оцѣнка чувствованій, которыя составляютъ базисъ для религіозныхъ представленій и послѣ всякихъ натисковъ критики могутъ вызвать къ жизни новые отпрыски на стволѣ религіозныхъ представленій. Между различными полюсами психической жизни наблюдается отношеніе непрекращающихся колебаній и взаимодействія. Опредѣленіе цѣнности религіознаго чувства найдетъ себѣ мѣсто въ отдѣлѣ этпческой философіи религіи.

55. Извѣстный прогрессъ будетъ достигнутъ уже въ томъ случаѣ, если мы серьезно и послѣдовательно признаемъ фактъ упомянутаго выше непрекращающагося взаимодействія, которое дѣлаетъ невозможнымъ окончательное разрѣшеніе проблемы. Постараемся принять этотъ фактъ во вниманіе въ нашемъ ана-

лизѣ религіи. Тогда представленіе о завершеномъ божествѣ окажется невозможнымъ. Если же, напротивъ, религіозное сознаніе можетъ примириться съ представленіемъ о божествѣ, которое не завершено и не закончено, а всегда находится въ процессѣ роста и развитія—подобно самому религіозному сознанію, но только въ большемъ масштабѣ,—тогда будетъ дана возможность религіи надежды; она признаетъ, что вѣчно выступаютъ новыя задачи, но въ то же время открываются и новыя способы приступать къ этимъ задачамъ. Тогда каждое состояніе представляется преходящимъ, самое большее—лишь станціей на пути, — на пути бытія вообще, на пути индивидуума въ частности; тогда уже не будетъ ничего неожиданнаго, ничего отталкивающаго въ томъ, что за нами неотступно слѣдуетъ и „домовой“: старыя проблемы выступаютъ въ новыхъ формахъ. Въдѣ то новое жилище, въ которомъ поселяется съ нами „домовой“, очень возможно, лучше стараго; да и почему „домовой“ долженъ считаться такимъ неприятнымъ существомъ? Въ немъ находятъ себѣ выраженіе законъ нашего мышленія (сравн. 18), можетъ-быть, даже законъ бытія. Если божественная неизмѣняемость заключается въ томъ, или проявляется въ томъ, что всякое измѣненіе совершается сообразно опредѣленнымъ законамъ; и что законъ развитія есть именпо основной законъ бытія,—то противорѣчіе между неизмѣняемостью и измѣнчивостью отпадаетъ. Неизмѣняющееся тогда какъ разъ и есть законъ измѣненій, и хотя бы какой-нибудь отдѣльный законъ измѣнился, это всегда происходитъ въ силу высшаго закона. Наше мышленіе можетъ подняться лишь на нѣсколько ступеней по этой лѣстницѣ, но это оказывается возможнымъ. И одной этой способности къ восхожденію достаточно, чтобы вызвать непоколебимую надежду, вѣру въ сохраненіе цѣннаго, преданность великому *excelsior!*, которое представляетъ благороднѣйшій элементъ во всѣхъ высшихъ религіяхъ, хотя догматическія формулы такъ часто препятствуютъ его полному развитію. Если бы то завершеніе, котораго мы можемъ достигнуть, было нѣчто большее, чѣмъ *надежда* на завершеніе, чѣмъ *субъективное* завершеніе, тогда бы непрекращающееся *excelsior!* сдѣлалось невозможнымъ. Но если ни нашъ опытъ, ни

наше мышление не приводят къ объективному заверченію, причина можетъ, вѣдь, лежать въ томъ, что самое бытіе не завершается никогда. И это было бы самымъ основательнымъ объясненіемъ того факта, что никакая догма, никакой образъ не доставляетъ удовлетворенія.

Здѣсь мнѣ могутъ замѣтить, что эта идея (ее слѣдуетъ сопоставить съ сказаннымъ раньше, см. 10, 15, 22, 31, 44) выводитъ насъ за предѣлы того, что по справедливости можно называть религіей; однако я не сталъ бы спорить объ этомъ, а отказался бы отъ слова,—конечно, если бы мнѣ вмѣсто него дали другое. Мы свободны и не хотимъ дѣлаться рабами слова.

с) Религіозный опытъ и традиція.

56. Форма и содержаніе религіозной вѣры никогда не могутъ быть уяснены изъ религіознаго опыта отдѣльнаго индивидуума. Этому научаетъ уже предыдущее изслѣдованіе: развитіе отъ религіи побужденія черезъ политеизмъ къ монотеизму совершается въ теченіе долгаго времени, на протяженіи многихъ поколѣній, и во время этого развитія каждый индивидуумъ занимаетъ извѣстную позицію, опредѣляемую предшествующимъ и опредѣляющую послѣдующее. Пусть даже индивидуумъ сдѣлалъ самыя глубокіе и самостоятельныя опыты объ отношеніи между цѣнностью и дѣйствительностью; все же тотъ способъ, какимъ онъ выражаетъ и объясняетъ эти опыты, будетъ обусловленъ наличностью находящихся въ его распоряженіи представленій, слѣдовательно, въ большей или меньшей мѣрѣ опредѣлится традиціей—безразлично, замѣчаетъ ли это самъ индивидуумъ или же нѣтъ. Представленія могутъ произвольно переплетаться съ тѣмъ, что индивидуумъ переживаетъ и чувствуетъ, и потому ему можетъ казаться, что онъ непосредственно пережилъ ихъ содержаніе. Только ближайшее изслѣдованіе откроетъ различіе между непосредственно данными элементами и элементами, которые переплелись съ ними.

Для того, чтобы ближе выяснитъ это отношеніе, я обращаюсь теперь къ ряду историческихъ примѣровъ.

57. Уже у *первобытныхъ народовъ* можно ясно наблю-

дать, какое отношеніе существуетъ между переживаніями индивидуума (особенно въ состояніи экстаза) и традиціей. У одного сибирскаго племени молодой человекъ, желающій сдѣлаться шаманомъ, отправляется въ уединеніе, ночью бродитъ по лѣсамъ и горамъ и видитъ здѣсь явленія, въ которыхъ ему открываются боги племени и духи предковъ. Теперь онъ самъ наблюдаетъ то, о чемъ раньше зналъ только по наслышкѣ. То же бываетъ и съ шаманомъ, когда онъ благодаря быстрому вращенію на одномъ мѣстѣ лишается сознанія: во время экстаческаго состоянія, вызваннаго такимъ способомъ, онъ видитъ передъ собою то, о чемъ до того времени зналъ только изъ преданія.

Но то, что можно сказать о низшихъ ступеняхъ экстаза и видѣній, остается по существу неизмѣннымъ и для высшихъ ступеней. Видѣнія, испытываемыя экзальтированнымъ и возбужденнымъ человекомъ, опредѣляются тѣми представленіями, которыми индивидуумъ обладалъ уже раньше. Есть даже возможность вызвать галлюцинаціи опредѣленнаго свойства: индивидууму, приведенному въ состояніе гипноза, даютъ приказаніе увидѣть въ позднѣйшій моментъ опредѣленный предметъ, или же прямо вызываютъ галлюцинацію при посредствѣ опредѣленныхъ чувственныхъ впечатлѣній (краски, тоны, вкусъ и т. д.). *Шарко* и *Пьеръ Жане* могли такимъ способомъ подрѣшать галлюцинаціи своихъ пациентовъ. Къ этому присоединяется еще то обстоятельство, что галлюцинаціи, лежащія въ основѣ видѣній, часто носятъ очень неопредѣленный и элементарный характеръ; онѣ получаютъ опредѣленность и рельефность лишь благодаря связыванію съ представленіями и истолкованію при помощи представленій, которыя индивидуумъ произвольно почерпаетъ изъ своего собственнаго воспоминанія. Напр., индивидуумъ получаетъ галлюцинацію свѣтящейся точки или мерцанія свѣта,—отсюда произвольно для него образуется бѣлая фигура и, быть-можетъ, въ концѣ концовъ даже говоритъ съ нимъ. Иллюстраціей такого перехода видѣнія изъ неопредѣленнаго въ опредѣленное съ членораздѣльною рѣчью можетъ служить видѣніе крестьянской дѣвушки Бернадетты, давшее поводъ къ культу *Лурдской Мадонны*. Еще яснѣе эта особен-

ность выступает въ одномъ изъ видѣній Сведенборга. Однажды утромъ Сведенборгъ погрузился въ религиозно-созерцательное настроеніе. Когда онъ поднялъ свой взоръ кверху, онъ увидѣлъ, что съ неба надъ нимъ идутъ лучи свѣта. Напряженно разсматривая это видѣніе, онъ повернулся въ сторону. Небо открылось передъ нимъ, и среди прочихъ чудесъ онъ увидѣлъ ангеловъ, которые разговаривали между собой. Сведенборга охватило жгучее желаніе узнать, что они говорятъ, и это удалось ему. Сначала до него доносился просто звукъ (sonus), въ которомъ выражалась небесная любовь, но потомъ онъ услышалъ настоящую рѣчь (loquela), полную небесной мудрости. Слѣдовательно, въ то время, какъ видѣніе развивалось, опредѣленность прогрессировала по отношенію какъ къ галлюцинаціи слуха, такъ и къ зрительной галлюцинаціи. И хотя ангелы говорили о несказуемыхъ вещахъ, изъ которыхъ большую часть нельзя выразить человѣческой рѣчью, тѣмъ не менѣе Сведенборгу, благодаря его прежнимъ видѣніямъ, удалось кое-что понять: ангелы развивали своего рода унитарную теологію. Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что ортодоксальный богословъ услышалъ бы, какъ ангелы развиваютъ другія догматическія воззрѣнія. — Совершенно элементарныя галлюцинаціи случаются много чаще, чѣмъ обыкновенно предполагаютъ; но онѣ превращаются въ собственно видѣнія лишь при особенныхъ обстоятельствахъ, при сильномъ возбужденіи и напряженіи сознанія, подъ влияніемъ господствующихъ представленій, окрашенныхъ преобладающимъ чувствомъ. Значеніе такихъ видѣній можетъ быть до чрезвычайности различно, хотя психологическое объясненіе ихъ по существу остается одно и то же. Галлюцинація называется видѣніемъ лишь при томъ условіи, если она пріобрѣтаетъ извѣстное значеніе; но въ психологическомъ отношеніи здѣсь совершенно невозможно провести принципиальное различіе. Всѣ видѣнія получаютъ печать отъ характера, воспоминаній и культурнаго уровня того лица, которое ихъ испытываетъ. Я приведу (кромѣ уже упомянутаго видѣнія Сведенборга) лишь одинъ примѣръ того, какъ представленія, энергично владѣвшія сознаніемъ въ прежнее время, могутъ опредѣляющимъ образомъ вліять на галлюцинацію и

придавать ей ея значеніе. Когда у Винцента де-Поля скончалась его благочестивая подруга, г-жа де-Шанталь, у него было такое видѣніе: онъ увидѣлъ, что кверху поднимается свѣтящійся шаръ, который далеко вверху соединился съ другимъ сіяющимъ шаромъ; потомъ оба вмѣстѣ вошли въ еще лучезарнѣйшій свѣтящійся шаръ, и внутренній голосъ сказалъ тогда Винценту, что это—душа благочестивой женщины, которая вмѣстѣ съ душою раньше скончавшагося Франсуа де-Саля слилась во-едино съ Богомъ ⁷³). Слѣдовательно, все зависитъ отъ того, какія представленія были господствующими до видѣнія; если они отличаются выработанностью и организованностью, то они могутъ служить къ тому, чтобы или истолковать, или смягчить сильныя, переходящія въ экстазъ возбужденія, вызванныя видѣніями религиознаго свойства. Это явленіе снова и снова повторяется въ исторіи религиозной жизни.

Когда преисполненный экзальтаци *культъ Діониса* проложилъ дорогу изъ Фракіи въ Грецію, дельфійскому оракулу удалось внести организованность въ дикое раньше движеніе, установивши связь между нимъ и уже существующимъ культомъ Аполлона. Возбужденные Вакхомъ раньше не признавали почти никакихъ правилъ и подчинялись только своимъ фантастическимъ чувствамъ; теперь они склонились передъ вліяніемъ вполне выработанной и гармонической группы идей. Вообще дельфійскій оракулъ, или, говоря другими словами, дельфійскіе жрецы были своего рода авторитетомъ, который истолковывалъ и упорядочивалъ теченіе религиозной жизни. Платонъ называетъ „дельфійскаго бога“ истолкователемъ, унаслѣдованнымъ отъ предковъ. Всѣ греческія государства запрашивали оракула относительно организациі культа, и потому дельфійскія традиціи оказали значительное вліяніе на развитіе греческой религіи ⁷⁴).

58. Важное событіе въ исторіи іудейской религіи—открытіе въ храмѣ книги законовъ (Второзаконіе) при царѣ Іосіи (почти за 620 лѣтъ до Р. Х.). Съ этого времени выработанная организациія выступила противъ свободныхъ индивидуальныхъ движеній въ области культа и противъ пророковъ, повинующихся лишь собственному вдохновенію. Теперь получаетъ рѣшающее значеніе для религиозной жизни сословіе жрецовъ, между тѣмъ

какъ раньше каждый отецъ дома совершалъ культъ для себя и своихъ родныхъ. Противоположность между духовенствомъ и народомъ обострилась; пророки скоро смѣнились жрецами. Иудеи получили каноническую книгу, кодифицированное выраженіе традиціи; религія превратилась въ книжную религію, и въ этомъ отношеніи она нашла себѣ подражательницъ въ позднѣйшихъ религіяхъ, стоящихъ съ нею въ связи ⁷⁵).

59. При развитіи христіанства извѣстную роль сыграли религіозныя традиціи народа и той эпохи, въ которой жили первые поборники этой религіи. Намъ не суждено узнать что-либо о томъ, какъ слагалась жизнь послѣднихъ передъ ихъ выступленіемъ на поприще общественной дѣятельности. Но какъ бы ни развивалась у нихъ жизнь чувства, для ея истолкованія и дальнѣйшаго развитія они воспользовались преданіями своего народа, такъ что, напр., новое этическое ученіе представляется имъ углубленіемъ и одухотвореніемъ закона Моисеева. Идея Мессіи, дальше, послужила для того, чтобы выразить ихъ задачу и ихъ положеніе въ исторіи. Хилиастическія ожиданія, надежды на грядущее обѣтованное царство, перешедшія къ іудейству, можетъ-быть, съ Востока, дали имъ формы и образы для великой надежды, которую они вливали въ человѣчскій родъ. Такимъ образомъ, и въ этомъ случаѣ мы могли бы наблюдать, что развитіе религіозныхъ идей совершается во взаимодействіи съ традиціей. Это отнюдь не исключаетъ самостоятельности, потому что старое, воспринятое и использованное глубокимъ и оригинальнымъ гениемъ, становится новымъ.

60. Въ первыхъ христіанскихъ общинахъ не было прочной организациі. Энтузіазмъ и экстазъ дѣйствовали сильно и свободно. Но при такихъ условіяхъ жизнь общины не могла развиваться; для этого недостаточно было, что индивидуумы погружались въ свои внутреннія переживанія,—при мощномъ возбужденіи, вызываемомъ переживаніями, невозможно было отлить ихъ въ форму мыслей и словъ, и потому взрывы энтузіазма были непонятны для другихъ людей. „Глаголаніе на языкахъ“ представляло внѣшнее выраженіе такихъ взрывовъ непередаваемого энтузіазма. Душа работала такъ энергично, что для смысла не всегда оставалось мѣсто. Уже апостоль.

Павель призываетъ коринфянъ къ тому, чтобы состоянія экстаза на ихъ собраніяхъ ограничивались такими случаями, когда истолкователь можетъ изслѣдовать и объяснить эти состоянія, такъ чтобы пережитое во время ихъ могло пойти на пользу другимъ. 14 глава перваго посланія къ коринфянамъ даетъ особенно много для пониманія интересующаго насъ здѣсь вопроса. (См. также 2 Кор. V, 13). Историкъ, вѣроятно, до такой степени обладалъ способностью проникнуться состояніемъ „говорящихъ языками“, что онъ могъ найти мысли и слова для выраженія того, что совершалось въ душѣ во время такихъ состояній. Какъ и всегда, когда изъ выраженной лица и движеній другихъ людей приходится умозаключать къ совершающемуся внутри ихъ, такъ и здѣсь необходимымъ условіемъ для успѣшнаго истолкованія является непосредственная симпатія, контролируемое истиннымъ тактомъ заключеніе по аналогіи. Кроме того, отчасти старозавѣтныя писанія, отчасти ученіе апостоловъ служили источниками нормъ для истолкованія. Возможно, что именно такой смыслъ и имѣетъ выставленное въ посланіи къ римлянамъ требованіе, чтобы даръ пророчества примѣнялся „по мѣрѣ вѣры“ (см. Рим. XII, 6),—это возможно, если „вѣра“ означаетъ здѣсь содержаніе вѣры. Такимъ способомъ внутреннія переживанія индивидуума уже на раннихъ ступеняхъ развитія были подчинены традиціоннымъ нормамъ.

Позднѣе—съ прогрессомъ церковной организациі—для индивидуальнаго энтузіазма воздвигаются все новыя преграды. Въ раннія времена ограниченія мотивировались соображеніями о назидательномъ воздѣйствіи на другихъ людей. Теперь все сводится къ тому, чтобы сохранить согласіе съ традиціей и пресѣчь ереси. Свободныя движенія индивидуума подавляются, какъ опасныя,—если только они сами не угасаютъ благодаря наступившему утомленію. Прежде всего—что вполне естественно—у мірянъ исчезаетъ способность имѣть видѣнія и откровенія, позже за ними слѣдуютъ монахи и священники. Начинаются сравненія, выступаютъ сомнѣнія. Теперь уже не полагаются на непосредственное наитіе, но испытываютъ его, пользуясь нормами, которыя достигаютъ все большей выработанности. Уже въ очень раннее время рѣшительно обрисовы-

вается „здоровое учение“ въ противоположность еретическимъ заблужденіямъ. Исторія церкви показываетъ, какой прогрессъ совершается въ ходѣ столѣтій въ дѣлѣ организаци и въ установленіи догмъ. На мѣсто распространенія выступаетъ стремленіе организовать и опредѣлиться. Окончательно опредѣлился составъ письменной литературы,—и это было важнѣйшимъ моментомъ въ описанномъ ходѣ развитія. Передъ нами—организация, которая на извѣстномъ пунктѣ своего развитія разъ навсегда указала, какія книги должны считаться непреложнымъ свидѣтельствомъ истиннаго ученія.

Раньше откровеніе непрерывно продолжалось въ душѣ отдѣльнаго индивидуума, теперь же одни только церковные авторитеты могли рѣшить, истинна ли такая-то форма религиозныхъ представленій. Церковь становится хранительницей даровъ благодати. Въ этомъ случаѣ совершается то же, что съ отношеніемъ къ чудесамъ: только церкви подобаешь рѣшать, есть ли чудо въ такомъ-то случаѣ,—и точно такъ же одна лишь церковь можетъ рѣшать, что есть религиозная истина. Если даже дѣло идетъ о поворотахъ въ религиозной жизни, церковь все же требуетъ соблюденія ея традиціи; напр., когда Францискъ Ассизскій хотѣлъ возродить апостольскую жизнь (въ соотвѣтствіи съ 10 главой Евангелія отъ Маттея), церковь провела требованіе, чтобы новый орденъ былъ основанъ по образцу старыхъ (exempla antiquorum). Въ этомъ случаѣ церковь противилась возобновленію первоначальнаго, что повторяется очень часто, когда первоначальное стоитъ въ противорѣчій съ сложившимися традиціями.

Тѣмъ не менѣе *католическая церковь* утверждаетъ, что могутъ слагаться и новыя догмы. Если религиозная потребность привела къ формирокѣ извѣстныхъ представленій, то глава церкви можетъ объявить содержаніе такихъ представленій ученіемъ церкви. Новая догма представляется тогда истиннымъ выраженіемъ чего-то, во что церковь по существу всегда вѣровала, но что она въ полной мѣрѣ сознала только теперь. Прежде чѣмъ объявить догматъ о безпорочномъ зачатіи Маріи, Пій IX, желая узнать, всѣ ли общины согласны на эту догму, разослалъ окружное посланіе; вслѣдствіе этого одро-

въ соборѣ Петра въ послѣдствіи была сдѣлана надпись, что папа, объявивши новый догматъ, исполнилъ желаніе всего католическаго міра (*totius orbis catholici desideria explevit*)⁷⁶). Вся выработка церковныхъ догмъ—въ томъ числѣ и догмъ, установленныхъ въ XIX вѣкѣ—иногда представляется для католическихъ авторовъ просто дальнѣйшимъ развитіемъ того, о чемъ Христосъ говорилъ со своими учениками въ сорокадневный періодъ отъ воскресенія до вознесенія⁷⁷).—Исторія только что упомянутого догмата представляетъ любопытный вкладъ въ психологію религіи: здѣсь съ большой ясностью выступаетъ отношеніе между потребностью чувства (*desideria*) съ одной стороны и представленіемъ—съ другой. Въ этомъ случаѣ чувствовалась потребность въ посредникѣ между Христомъ, какъ Богомъ, и человѣчествомъ (сравни. 23 и 54). Кромѣ того, сказывалась потребность и въ томъ, чтобы въ сферѣ религиозныхъ представленій былъ представленъ элементъ женственности, особенно элементъ материнской любви (срав. 48).

Какъ при всякомъ психологическомъ процессѣ, такъ и здѣсь одновременно дѣйствуютъ многосложные факторы. Никакую догму нельзя объяснить исключительно и просто изъ одной только религиозной потребности. Внутреннія и внѣшнія отношенія церкви играютъ въ этомъ случаѣ въ особенности существенную роль. Церковь можетъ слѣдовать своимъ традиціямъ по слѣпой привычкѣ, или же, напротивъ, старается создать новыя представленія по аналогіи съ уже существующими или для ихъ дополненія; но всегда она чувствуетъ себя связанной своими традиціями (въ усвоенномъ ею пониманіи ихъ). Она борется съ „ложнымъ ученіемъ“, и потому стремится къ такой формулировкѣ, которая съ возможной энергіей отвергаетъ такое ученіе. Или же, наоборотъ, она старается соединить и примирить враждебныя направленія при помощи мудраго компромисса, а часто также при помощи мудрой неопредѣленности. Или же она стремится сформировать представленія, которыя стояли бы въ соотвѣтствіи съ культомъ, разъ послѣдній уже усвоенъ ею. *Гарнаккъ* въ своей „Исторіи догмъ“ полагаетъ, что въ первыя столѣтія на развитіе церковныхъ догмъ (содержанія современной ортодоксальной догматики) оказывали влияние один-

надцать различных факторовъ,—т. е. кромѣ религіозной потребности еще десять другихъ ⁷⁸).

61. Но то же самое явленіе, которое такимъ образомъ выступаетъ въ исторіи религіозной общины, еще яснѣе обнаружится въ исторіи религіозной личности, если у послѣдней есть способность и потребность обрисовать свое внутреннее развитіе. Выдающийся примѣръ этого рода мы имѣемъ въ „Исповѣди“ *Августина*. Когда Августинъ писалъ ее, онъ твердо стоялъ на почвѣ церковной традиціи. По его собственному разсказу, онъ вѣрилъ въ Евангеліе потому только, что это заповѣдала церковь. Тѣмъ не менѣе и здѣсь можно замѣтить глубокой религіозный процессъ,—чувство, которое стремится выразиться въ известномъ содержаніи представленій. Въ этомъ отношеніи особенно характерна десятая книга Исповѣди. Августинъ старается въ ней осмыслить, что собственно составляетъ объектъ его глубочайшей потребности. „Что люблю я, когда я люблю Тебя?“—спрашиваетъ онъ своего Бога. Онъ бросаетъ взоръ на длинный рядъ существъ и формъ, но ничто не удовлетворяетъ порываній его чувства. Только въ глубинѣ самого себя, въ своемъ собственномъ духѣ онъ открываетъ подходящую аналогію. Въ глубокомысленномъ изложеніи, въ высшей степени любопытномъ для исторіи основныхъ психологическихъ понятій, онъ показываетъ потому, что воспоминаніе есть признакъ, характеризующій жизнь духа. Богъ долженъ быть существомъ, которое дѣйствуетъ аналогично силѣ, дѣйствующей въ нашемъ воспоминаніи. И Онъ дѣйствуетъ также въ сокровеннѣйшихъ глубинахъ нашей души,—много глубже той сокровеннѣйшей глубины, которую знаемъ мы сами. Въ глубинѣ чловѣка живетъ истина. Но (здѣсь совершается переходъ отъ психологической къ церковной точкѣ зрѣнія), тѣмъ не менѣе Богъ есть не только то, что такимъ образомъ дѣйствуетъ въ глубинѣ нашей души; прежде всего Самъ Онъ—объектъ воспоминанія,—воспоминанія о томъ откровеніи въ церкви (*ministerium praedicationis*), благодаря которому мы въ сущности только и знаемъ Его ⁷⁹).

Ни у кого другого глубокой личный опытъ, энергическое мышленіе и безусловная вѣра въ авторитеты не вступали въ

такую тѣсную и своеобразную связь, какъ у этого величайшаго учителя церкви. Однако даже у него ясно выступаетъ противоположность между углубленіемъ въ „я“ и зависимостью отъ внѣшней традиціи. Оставайся въ себѣ самомъ, ибо истина обитаетъ въ твоихъ глубинахъ!—воскликаетъ онъ. И въ то же время онъ думаетъ, что всѣмъ обязанъ церковной традиціи. Какъ будто она является не извнѣ! Но какой бы силы ни достигала зависимость отъ традиціи, она все же не можетъ затушевать то основное психологическое отношеніе между чувствомъ и представленіемъ, которое характерно для области религіи. Это основное отношеніе съ особенной рѣшительностью выступаетъ въ словахъ, избранныхъ эниграфомъ для перваго отдѣла психологіи религіи: передъ нами выступаютъ поиски за предикатомъ, который могъ бы послужить для опредѣленія того, что заявляетъ о себѣ при посредствѣ чувства. Если бы сомнѣнія въ періодъ духовной борьбы не побудили Августина еще въ юности ухватиться за авторитетъ церкви, и если бы позже, сдѣлавшись поборникомъ церкви, онъ не ощущалъ такой сильной потребности въ утвержденіи ея авторитета противъ „разрушительныхъ“ элементовъ,—тогда движенія его внутренней жизни могли бы привести его къ болѣе свободнымъ и универсальнымъ воззрѣніямъ. Кромѣ того, жилъ онъ въ такую эпоху, когда міръ—по его собственнымъ словамъ—состарился (*senescente jam mundo*); отвага, необходимая для болѣе свободного и самостоятельнаго развитія внутренней жизни, процвѣтаетъ не въ такія времена.

Извѣстную аналогію съ развитіемъ мысли въ десятой книгѣ „Исповѣди“ Августина представляетъ ходъ мысли въ Упанишадахъ. Августинъ спрашиваетъ: что люблю я, когда люблю Тебя? Точно такъ же и въ Упанишадахъ ставится вопросъ: что есть Брама? И отвѣтъ гласитъ: Брама есть Атманъ (дыханіе, духъ, душа)! (сравн. 19). Итакъ, для того принципа, на которомъ зиждется все бытіе, и который самъ есть проекція потребности чувства (поскольку Брама знаменуетъ собственно силу молитвы; см. 53), для этого принципа наиболѣе близкимъ выраженіемъ оказываются представленія, заимствованныя изъ области самой жизни души ⁸⁰). Древніе мыслители Индостана

относятся къ традиціи свободнѣе, чѣмъ Августинъ; поэтому психологическій процессъ выступаетъ у нихъ съ большей ясностью.

62. У мистиковъ Среднихъ вѣковъ мы встрѣчаемъ любопытные примѣры взаимодѣйствія между чувствомъ, формировкою представлений и традиціей.

По обычной для мистиковъ терминологіи „воля“ или любовь противопоставляется воспоминанію или разсудку (сравн. 36). При экстазѣ, доходящемъ до крайнихъ предѣловъ, всѣ эти способности дремлютъ; воля подавлена избыткомъ блаженства, всѣ страданія забыты, поиски за причинами этого состоянія и сравненіе съ другими состояніями становятся невозможными. Даже видѣнія невозможны въ такіе моменты высшаго экстаза. Въ то же время при такихъ состояніяхъ человѣкъ не можетъ подѣлиться съ другими людьми. „Воля“ въ этомъ состояніи сохраняется дольше, чѣмъ воспоминаніе и разсудокъ, и когда послѣдніе получаютъ способность дѣйствовать, становятся возможными формировка представлений и сообщеніе ихъ другимъ людямъ. Тогда мистикъ можетъ приняться за запись того, что онъ, какъ ему кажется, испыталъ. Но мистики съ большою настойчивостью указываютъ на различіе между дѣйствительно пережитымъ и тѣми мыслями и словами, въ которыхъ оно находитъ себѣ выраженіе. „Это можно чувствовать, но не выразить“, говоритъ *Гюго де-санъ-Викторъ* и, пользуясь образами изъ Пѣсни Пѣсней, продолжаетъ: „Твой милый приходитъ невидимый; онъ приходитъ тайкомъ; онъ приходитъ непонятный; онъ приходитъ, чтобы обнимать тебя, но не для того, чтобы ты его видѣла.“—*Анжела ди-Фолиньо* такъ сообщаетъ объ одномъ видѣніи: „Что видѣла я? Самого Бога! Больше я ничего не могу сказать объ этомъ. Это была полнота, внутренній, переполняющій свѣтъ, здѣсь непригодны ни слова, ни сравненія. Это была высшая красота, передъ которой смыкаются всѣ уста, и которая заключаетъ въ себѣ высшее благо!“ Когда она прочитывала, что было записано о пережитомъ ею подъ ея диктовку, она часто не могла признать этого⁸¹).

Но хотя мистики сильно настаивали на различіи между переживаніемъ и описаніемъ, они все же и съ меньшей рѣшительностью утверждали, что ихъ переживанія стоятъ въ со-

гласіи съ ученіемъ библіи и церкви. Остается психологической загадкой, какимъ способомъ могли они убѣдиться въ согласіи между содержаніемъ ихъ переживаній и ученіемъ церкви,—остается загадкой, если переживаніе настолько отлично отъ описанія: вѣдь сравненіе съ церковнымъ ученіемъ можно произвести лишь при помощи описанія. Въ дѣйствительности несомнѣнно обнаруживается тотъ фактъ, что согласіе съ ученіемъ церкви есть предметъ сознательныхъ стремленій, а не само собой получившееся и потомъ открытое согласіе. Объясняя и описывая переживанія, обращали большое вниманіе на то, чтобы не проскользнуло ничего противорѣчащаго ученію библіи и церкви. Мы располагаемъ на этотъ счетъ ясными свидѣтельствами нѣкоторыхъ изъ величайшихъ мистиковъ Среднихъ вѣковъ. Напр., *Сузо* самъ говоритъ о себѣ: „Составляя свое главное произведеніе (книгу о „Высшей мудрости“), онъ не былъ въ такомъ состояніи, какъ активно диктующій, но въ такомъ, какъ всецѣло покоренный божественнымъ (*divina patiens*). Когда произведеніе получило приданную ему письменную форму, онъ опять возвращался къ самому себѣ (*ad se revertens*) и тщательно изслѣдовалъ (*diligenter rimatus est*), нѣтъ ли здѣсь чего такого, что отклоняется отъ изложеній святыхъ отцовъ“. Здѣсь передъ нами ясно выступаетъ различіе между активностью, самостоятельнымъ размышленіемъ и робкимъ подчиненіемъ авторитету. И цѣль самостоятельнаго размышленія здѣсь не такая, какъ у *Августина*; она заключается не въ томъ, чтобы самостоятельно найти выраженія для пережитаго, а преимущественно въ томъ, чтобы сохранить согласіе съ ученіемъ церкви.—У мистиковъ-женщинъ подчиненіе авторитету церкви выступаетъ еще рѣшительнѣе, чѣмъ у мужчинъ. Апостоль Павелъ запретилъ женщинамъ выступать въ общинѣ съ рѣчами и предложилъ имъ обращаться съ вопросами о религіозныхъ дѣлахъ къ мужчинамъ. Притомъ у женщинъ не было того схоластическаго образованія, какъ у мистиковъ-мужчинъ: въ виду всего этого онѣ чувствовали большую неувѣренность. Хотя онѣ не сомнѣвались, что ихъ возвышеннѣйшія переживанія имѣютъ божественное происхожденіе, тѣмъ не менѣе онѣ безусловно признавали рѣшающее значеніе за авторитетомъ церкви. Видѣнія

и переживанія *Анжелы ди-Фолиньо* были записаны одним монахомъ, который потомъ заявилъ, что онъ ничего не прибавилъ отъ себя, но зато „выпустилъ многія вещи, которыя слишкомъ возвышенны для того, чтобы ихъ уразумѣлъ его скудный разумъ“; послѣ этого книга много разъ подвергалась искусу ученыхъ монаховъ. *Св. Тереза* описываетъ, какъ она, чтобы избѣжать заблужденій, спрашиваетъ всѣхъ, кто могъ бы научить ее; она до такой степени предана своему *Credo*—разсказываетъ она,—что ея вѣра не отклонилась бы отъ ученія церкви ни въ одномъ пунктѣ, какъ бы незначителенъ онъ ни былъ, и хотя бы ей были ниспосланы всѣ возможные откровенія, хотя бы даже она видѣла, какъ передъ ней отверзаются небеса! А если бы у нея на мгновение промелькнула мысль, что слышанное ею можетъ быть такъ же истинно, какъ слышанное отъ отцовъ, то это несомнѣнно было бы искушеніемъ діавола! Рѣшеніе вопроса, согласуется ли ея книга съ ученіемъ церкви, она отдала въ руки ученыхъ и благочестивыхъ доминиканцевъ⁸²).

Въ этой области наблюдается взаимоотношеніе. Съ одной стороны, переживанія истолковываются и контролируются съ помощью традиціи; но съ другой стороны, сами переживанія могутъ быть вызваны углубленіемъ въ традиціонныя представленія. Толчекъ мистическому углубленію и переживаніямъ даетъ въ такихъ случаяхъ чтеніе. И Гюго, и Тереза между прочимъ упоминаютъ о важности чтенія. Это невольно напоминаетъ намъ религіозныя картины ванъ-Эйка и Мемлинга, гдѣ люди обыкновенно настолько погружены въ свои книги, что забываютъ все и вся вокругъ нихъ⁸³).

Тѣмъ не менѣе, у мистиковъ есть и чисто субъективный критерій реальности ихъ переживаній: миръ и спокойствіе, распространяющіеся въ глубинѣ ихъ души. Пока потребность въ подчиненіи библіи и церкви оставалась сильной и живучей, до тѣхъ поръ душевный миръ и спокойствіе достигались, несомнѣнно, только такимъ способомъ, что мистикъ старался согласовать свои представленія съ традиціоннымъ ученіемъ. Но возможно было, что непосредственное довѣріе къ опытамъ внутренней жизни и активность интеллекта, работающаго надъ тѣмъ, чтобы

выразить эти опыты въ формѣ идей, достигали такой силы, что подчиненіе традиціи дѣлалось рѣшительно невозможнымъ, и стырые мѣхи разрывались новымъ виномъ. Такимъ способомъ прокладывался путь для великихъ религіозныхъ конфликтовъ, и на этотъ-то путь вступали всѣ основатели религіи и реформаторы,—вступали въ большинствѣ случаевъ послѣ добросовѣстныхъ усилій обрѣсти миръ въ старыхъ формахъ. Но ихъ усилія приводили къ открытію, что для божества требуется соткать новое одѣяніе вмѣсто стараго, утратившаго жизненность.

63. У *реформаторовъ* можно замѣтить тотъ же психологическій процессъ: непосредственные опыты личной жизни сталкиваются съ церковными традиціями, преобразуются и ограничиваются ими.

Что касается *Лютера*, мы уже видѣли (39), какъ онъ—въ формахъ, напоминающихъ ходъ мысли у *Августина* (61)—ищетъ выраженія для того, что совершается въ немъ. Лютеръ достигаетъ болѣе точнаго изложенія своего понятія о Богѣ лишь тогда, когда онъ совершенно просто принимаетъ старыя церковныя ученія. Онъ оставилъ церковное ученіе о тріединствѣ существовать въ такомъ видѣ, какъ оно существовало; напротивъ, на тѣ религіозныя представленія, которыя стояли въ непосредственной связи съ его личными переживаніями, наложилъ отпечатокъ своей личности; примѣръ—ученіе объ оправданіи вѣрою и о причащеніи, принятое имъ въ формѣ, стоящей въ близкомъ родствѣ съ католическимъ пониманіемъ. И если Лютеръ такимъ образомъ принялъ кое-что сверхъ того, что соответствовало его личнымъ переживаніямъ, въ этомъ выразилась его половинчатость; она объясняется его вѣрой въ церковь и въ послѣдствіи оказалась пагубной для дальнѣйшаго развитія протестантизма. У протестантизма будетъ ясный принципъ, допускающій послѣдовательное проведеніе только въ томъ случаѣ, если онъ станетъ опираться на свободную совѣсть и на тѣ личные опыты, которые индивидуумъ пріобрѣтаетъ касательно отношенія цѣнности къ дѣйствительности.

У *Цвингли* психологическая основа религіозныхъ воззрѣній выступаетъ еще яснѣе, чѣмъ у *Лютера*. Лютеръ пріостанавливаетъ самостоятельное теченіе своихъ мыслей, пріидя къ опре-

дѣленію, что Богъ есть предметъ высшаго упованія; Цвингли, напротивъ, дѣлаетъ еще шагъ впередъ и благодаря этому приходитъ къ своему ученію объ абсолютномъ предопредѣленіи. Съ большей силой, чѣмъ Лютеръ, Цвингли настаиваетъ на томъ, что индивидуумъ можетъ имѣть безусловную увѣренность въ достиженіи блаженства, и этой субъективной, но непоколебимой увѣренности у него соответствуетъ вѣра въ божественное избраніе. Чтобы избраніе достигло своего предназначенія, источникомъ его должна быть сила, которая заставляетъ отступить всякое сопротивленіе,—сила абсолютная, безконечно возвышенная. Развивая этотъ ходъ мыслей, Цвингли стоитъ между прочимъ подъ вліяніемъ своихъ занятій философій (Платона и стоиковъ); но матеріалъ, который сообщаетъ размахъ его ходу мыслей, данъ ему личнымъ опытомъ. Только такой опытъ, какъ приобретенный Цвингли, могъ дать начало подобному теченію мыслей⁸⁴).

Въ протестантизмѣ были сдѣланы попытки съ еще большей рѣшительностью, чѣмъ это сдѣлали реформаторы, свести религію къ собственному внутреннему опыту, предоставить всякой религіи превратиться въ культъ сердца. *Руссо* и *Шлейермахеръ*—выдающіеся представители этого стремленія. Но, пытаясь выразить свои переживанія мыслями и словами, и они должны обращаться къ представленіямъ, заимствованнымъ ими изъ той духовной атмосферы, въ которой они живутъ, и они обнаруживаютъ склонность видѣть въ этихъ представленіяхъ нѣчто данное съ такой же непосредственностью, какъ самыя переживанія. Руссо, по его словамъ, непосредственно „чувствовалъ истину естественной религіи“; Шлейермахеръ оперируетъ съ большимъ психологическимъ пониманіемъ и съ большей критической осмотрительностью, но тѣмъ не менѣе и ему свойственно легко объяснимое смѣшеніе выраженія чувства съ причиной послѣдняго.

Отношеніе личнаго опыта къ традиціоннымъ представленіямъ и формамъ, въ которыхъ создала для себя выраженіе религіозная потребность прежнихъ временъ, въ большинствѣ случаевъ непосредственное и наивное: первое впечатлѣніе таково, какъ будто эти представленія и формы можно взять та-

кими, какъ они есть.—Только ближайшее изслѣдованіе открываетъ, что въ этой области совершаются медленныя, но постоянныя измѣненія. Новый оттѣнокъ выступаетъ уже по одной той причинѣ, что теперь въ жизни представленій больше всего выдѣляются не тѣ элементы, какъ раньше. Здѣсь происходитъ приблизительно то же, что въ исторіи искусства, когда какой-либо типичный образъ воспринимается младшимъ поколѣніемъ художниковъ. Для примѣра укажемъ на отношеніе старѣйшихъ итальянскихъ художниковъ къ традиціонному византійскому типу Мадонны. Какъ замѣчаетъ *Юлій Ланге*, художники встали не въ революціонное отношеніе къ этому типу, но постепенно придали ему другой, притомъ совершенно противоположный характеръ. „Въ основныя черты традиціонной безжизненной маски они начинаютъ вносить свои личные взгляды на привлекательную красоту, которая должна быть характерна для Матери Божіей. Такъ дѣлаетъ, напр., Гвидо изъ Сіены. Здѣсь еще сохраняются почти круглыя очертанія темени, удлинненный овалъ лица... Но сколько свѣжести, живости и привлекательности во взорѣ этой Мадонны!“⁸⁵). Въ исторіи религіи передвиженія нельзя показать съ такой же наглядностью. Они совершаются отчасти благодаря тому, что на первый планъ выдвигаются тѣ элементы традиціи, съ которыми чувство связано наиболѣе тѣсно, отчасти же потому, что извѣстные элементы подвергаются произвольному перетолкованію, начинаютъ пониматься поэтически, символически или рационалистически или же совершенно отбрасываются; при этомъ отклоненія отъ первоначальнаго смысла традиціи не сознаются на первыхъ порахъ.

Для *Августина* было великимъ облегченіемъ когда онъ, еще въ юности, услышалъ, что тѣ физическія выраженія, которыя въ библіи употребляются относительно Бога, можно понимать въ образномъ, а не въ прямомъ, буквальномъ значеніи. Впослѣдствіи Августинъ смѣло и въ широкомъ масштабѣ примѣнялъ аллегорическое истолкованіе, когда въ ученіи церкви находилъ что-либо такое, религіозную цѣнность чего ему не удавалось открыть никакимъ другимъ способомъ. Что Духъ Божій при сотвореніи міра носился надъ водой,—смыслъ этого по Августину таковъ: человекъ возвышается надъ плотскимъ

благодаря дарамъ духа, каковыя представляютъ любовь къ Богу; что „Богъ сотворилъ (какъ) небо (такъ) и землю“, — для Августина имѣетъ тоже символическое значеніе: въ церкви хранится какъ болѣе интеллектуальное пониманіе (*serena intelligentia veritatis*), такъ и болѣе буквальное (*fides simplex ratiulogum*). Мистики пошли по этому пути еще дальше; они, какъ удачно сказано о нихъ, уничтожили всякую границу между самимъ собой и содержаніемъ писанія, и все, о чемъ ни сообщаетъ писаніе, хотѣли познать, какъ вѣчно совершающееся въ настоящемъ. Магистръ Эккартъ, напр., въ одной проповѣди такъ излагаетъ свое представленіе о воскресеніи сына наинской вдовы: вдова есть душа, а мертвый сынъ — разумъ. Въ большей или меньшей степени, но вообще въ томъ же направленіи движется во всѣ времена религиозное поученіе: оно всегда руководствуется стремленіемъ непосредственно найти пищу для духовной жизни современности въ тѣхъ разказахъ, которые сообщаютъ о происшествіяхъ за тысячелѣтія до нашего времени. Въ такихъ случаяхъ разказамъ придается двоякій смыслъ, при чемъ обыкновенно совершенно отсутствуетъ ясное представленіе о соотношеніи обоихъ значеній. Даже у философовъ религіи въ XIX вѣкѣ — у такихъ людей, какъ *Шлейермахеръ*, *Гегель* и *Колриджъ* — мы встрѣчаемся съ убѣжденіемъ, что, претворяя содержаніе церковной традиціи въ формы, стоящія въ согласіи съ ихъ собственной жизнью чувствованій и мышленія, они не измѣняютъ первоначальнаго смысла этого содержанія. Даже *С. Киркегоръ*, который какъ разъ и стремился къ тому, чтобы освободить догматическое содержаніе отъ наносовъ умозрѣнія, даже онъ долженъ былъ отгѣснить на задній планъ содержаніе догмъ; по меньшей мѣрѣ онъ усваиваетъ только то, чего требуетъ его страстно напряженная жизнь чувства, и притомъ усваиваетъ лишь въ такомъ (часто перетолкованномъ) смыслѣ, въ какомъ онъ можетъ воспользоваться усвоеннымъ⁸⁶).

Когда подобное приспособленіе становится уже невозможнымъ, старыя формы подвергаются разрушенію; чтобы религиозная жизнь продолжалась и впредь, необходимо, чтобы сложились новыя формы. Тогда мы стоимъ — какъ уже замѣчено выше — передъ кризисомъ, въ которомъ можетъ возникнуть

нѣчто новое. Здѣсь передъ нами возникаетъ вопросъ, какъ смотритъ психологія религіи на такіе кризисы и на тѣхъ пророчески одаренныхъ индивидуумовъ, въ которыхъ зарождается новое.

Но прежде чѣмъ мы обратимся къ этому вопросу, необходимо бросить общій взглядъ на отношеніе чувства къ представленію въ области религіи.

64. Религиозныя сужденія — подобно эстетическимъ и этическимъ сужденіямъ — отличаются отъ другихъ сужденій тѣмъ, что при ихъ возникновеніи совершенно исключительную роль играетъ элементъ чувства, который, конечно, вполне не отсутствуетъ при образованіи и другихъ сужденій. Религиозныя сужденія суть сужденія о цѣнностяхъ. По той гипотезѣ, которая для меня является основной, въ нихъ находятъ себѣ выраженіе опыты человѣка объ отношеніи цѣнности къ дѣйствительности (31), причемъ и самое это отношеніе можетъ получить свою непосредственную цѣнность. Въ своей элементарнѣйшей формѣ религиозныя сужденія являются восклицаніями, въ которыхъ находятъ себѣ выходъ внутреннее состояніе изумленія, любви, надежды или страха. Болѣе опредѣленную форму пріобрѣтаютъ религиозныя сужденія, когда сознаніе стремится уяснить, что собственно дать ему опытъ, — чему оно изумляется, что любить, на что надѣется, чего страшится (сравн. 61). Что же знаменуетъ это поразительное событіе? — такъ, напр., гласитъ вопросъ. Кто этотъ человѣкъ, который оказалъ такое глубокое вліяніе на нашу жизнь? (сравн. 57—60). Теперь сужденія слагаются съ большей сознательностью. Каждое сужденіе есть сочетаніе понятій; оно составляется такимъ образомъ, что вниманіе исходитъ отъ представленія, даннаго сравнительно въ неопредѣленной формѣ, и отыскиваетъ для него болѣе точное опредѣленіе. Представленіе, послужившее исходной точкой, становится подлежащимъ; ближайшее опредѣленіе оно находитъ въ заключительномъ представленіи, которое становится сказуемымъ. Психологическій процессъ при образованіи сужденія совершается путемъ перехода отъ перваго изъ этихъ представленій къ послѣднему.

Когда сужденіе касается цѣнности, исходное представленіе

окружено большим мраком, чем при другого рода суждениях, потому что в этом случае элементу чувства принадлежит значительный перевес. В тех случаях, когда обладающее чувство ново и первоначально, или когда оно по другим причинам действует с особенной силой, всякий элемент познания может быть совершенно вытеснен. Каждое сильное возбуждение чувства характеризуется именно тем, что представления все более исчезают из сознания. В предыдущем были приведены случаи, когда всякая членораздельность и анализ, а следовательно и всякое образование суждений становились невозможными; примерами нам послужили некоторые явления в первых христианских общинах и мистический экстаз Средних веков. Суждение может образоваться лишь при том условии, что существует исходное представление, хотя бы оно и отличалось большой смутностью; следовательно, надо признать, что религиозные суждения, выражающие, что пережито во время сильного движения чувства, образуется лишь в позднейшие моменты, когда движение улеглось настолько, что человек „снова приходит в себя“ и может в своем воспоминании охарактеризовать пережитое, сопоставляя его с другими переживаниями и размышляя о его значении для личной жизни.

Если великие религиозные личности называют объект своего высшего упования и любви *Богом*, это можно понять в том смысле, что под Богом разумеется принцип сохранения ценности в действительности. То, что является носителем всех ценностей, в чем они все объединяются, и что представляется источником и завершением всех ценностей, это не может не быть объектом глубочайшего чувства. И это подтверждают религиозные суждения, вырывающиеся с произвольностью и стихийностью: „Что я узнал здесь, есть лишь единичное проявление, отдельное свидетельство о силе, которая держится всякая ценность в мире действительности. Следовательно, я здесь узнал именно эту силу!“ Понятие о Боге есть основной предикат всех религиозных суждений. Этого предиката ищет религиозная мысль, исходя из полученных опытов об отношении между ценностью и действительностью.

Завершением религиозного мышления было бы такое совершенное определение этого основного предиката, при котором отношение между ценностью и действительностью сдвинулось бы вполне ясным и прозрачным. Это было бы достигнуто при том условии, если бы удалось объединить принцип сохранения ценности и принцип причинной связи бытия в одном-единственном принципе. В такой форме, которая удовлетворяла бы научному мышлению, подобное завершение, разумеется, невозможно. Но религиозная проблема продолжает существовать, пока остается психологически возможным стремление сохранить религиозное понятие-предикат, следовательно, пока остается психологически-возможной религиозная установка вопросов.

История религии и философии показывает, что ближайшее развитие религиозного понятия-предиката (или, употребляя Кантовское выражение, религиозной категории) совершается преимущественно с помощью образов и форм, данных традицией. И только в тех случаях, когда отдельная личность обладает способностью и мужеством, необходимыми для самостоятельного создания образов, для самостоятельного умозрения, только тогда развитие избирает совершенно новые пути; это наблюдается главным образом в такие эпохи, когда религиозное развитие вообще переживает перелом.

В психологическом отношении очень важно помнить, что понятие-предикат или категория есть не первичное, не первоначально данное, а как раз то, что отыскивается. Отыскивается такое определение религиозной категории („Бога“), которое дало бы возможность понять, что разумеется под ней, и при котором всякое единичное переживание сводится к ней, рассматривается, как единичный пример ее реальности, или — пользуясь поэтической персонификацией — как деяние Бога. В первичных религиозных суждениях „Бог“ предикат, не субъект. Понятие „Бог“, религиозная категория, подчинено тому же правилу, как и все другие понятия и категории: наши понятия исполняют для нас службу предикатов, прежде чем они начинают употребляться как субъекты суждений. Наши элементарнейшие суждения суть определения. Но как во время образования суждения, так и во время точной формулировки

уже готового сужденія между субъектомъ и предикатомъ имѣть мѣсто такого рода взаимоотношеніе, что не только субъектъ опредѣляется присоединяемымъ къ нему предикатомъ, но и предикатъ получаетъ свое опредѣленіе черезъ сведеніе къ этому субъекту. Обратимся къ примѣру, которымъ я воспользовался въ другомъ мѣстѣ⁸⁷⁾: если я узнаю, что ланцетникъ (*Amphioxus*)—позвоночное, то я узнаю нѣчто не только о ланцетникѣ, но получаю также кое-что и о понятіи позвоночное, напр., что къ составнымъ элементамъ содержанія этого понятія не относится обладаніе мозгомъ. Точно такъ же и религіозная категория (понятіе „Богъ“) получаетъ ближайшее опредѣленіе при посредствѣ ея примѣненій; или, говоря другими словами, благодаря различнымъ поводамъ, которые заставляютъ выдвинуть это понятіе. Но получить ли когда-либо это понятіе настолько законченный видъ, что съ нимъ можно будетъ оперировать, какъ съ яснымъ и очевиднымъ понятіемъ? Это — великій вопросъ.

Представители какъ ортодоксальной, такъ и умозрительной догматики были увѣрены, что религіозные предикаты даютъ имъ ключъ не только къ пониманію сущности религіи, но также и къ пониманію всего бытія; они старались, пользуясь этими незавершенными и незавершимыми представленіями, конструировать „вышую“ науку. Но и другая сторона страдала забвеніемъ природы религіозныхъ предикатовъ. Та школа исторіи религіи, которой одно время принадлежала гегемонія въ наукѣ о религіи, думала, что чисто этимологическое изученіе религіозныхъ терминовъ, особенно наименованій боговъ, даетъ ей методъ, вполне достаточный для того, чтобы узнать сущность религіи. Слѣдовательно, этимологія превращалась въ настоящую философію религіи. И дѣйствительно, на этомъ пути можно получить интересные результаты. Поучительно, напр., что слово „богъ“ даетъ указаніе на то, какъ первичный религіозный предикатъ сложился подъ вліяніемъ отправленій культа, и обозначаетъ того, къ которому относятся эти отправленія (сравни 50). Но этотъ примѣръ въ то же время иллюстрируетъ какъ разъ и недостаточность метода; дѣло въ томъ, что первичный религіозный предикатъ фактически употреблялся далеко не по одному

только тому поводу, который дается отправленіями культа. И во всякомъ случаѣ пришлось бы значительно расширить понятіе культа, чтобы сдѣлать понятнымъ то, что вкладывается въ упомянутое выраженіе. Религіозное развитіе есть развитіе несравненно болѣе сложное, многообразное и глубокое, чѣмъ чисто словесное, и отношеніе внутреннихъ состояній къ ихъ выраженіямъ въ религіозной области отличается еще большей сложностью, чѣмъ отношеніе психическихъ явленій вообще къ ихъ словеснымъ выраженіямъ. Факты подтверждаютъ этотъ взглядъ: можно открыть внутреннее и внѣшнее сродство между такими представленіями о Богѣ, которыя у различныхъ народовъ выражаются словами совершенно различнаго происхожденія, и, наоборотъ, имена боговъ, которыя склонны были сопоставлять, идя чисто филологическимъ путемъ, обозначаютъ совершенно разнородныхъ боговъ⁸⁸⁾. Словесное обозначеніе есть опора, приобретаемая лишь на извѣстной стадіи религіознаго развитія; но разъ она приобретена, она потомъ приурочивается къ представленіямъ, отстоящимъ очень далеко отъ той ступени развитія, на которой стояла жизнь религіозныхъ представленій въ моментъ образованія выраженія. Пока существуетъ религія, развертываются все новые и новые процессы, которые ищутъ для себя предварительнаго завершенія въ религіозномъ понятіи-предикатѣ, и это понятіе такимъ образомъ находитъ все новые и новые способы опредѣленія.

Нѣтъ ли здѣсь чего-то такого, что духъ человѣческой съ большей или меньшей сосредоточенностью и энергіей всегда старался найти, но чего онъ никогда не находилъ и не можетъ никогда ни выразить, ни формулировать? Не скрывается ли здѣсь загадки, тайны, надъ которой вѣчно останавливается человѣческой духъ, и которая выступаетъ опять и опять, въ новомъ видѣ—въ зависимости отъ измѣненій опыта и отъ личныхъ различій?

д) Научное завершеніе психологіи религіи.

65. Въ предыдущемъ мы дошли до пункта, на которомъ психологической методъ долженъ выдержать рѣшительное испы-

таніе. Поскольку возникновеніе религіознаго чувства и представленія, въ которыхъ оно находитъ себѣ выраженіе, съ ясностью и очевидностью опредѣляются историческими отношеніями, психологическій методъ дѣйствуетъ съ такимъ успѣхомъ, съ какимъ вообще только можетъ дѣйствовать научный методъ въ области науки о духѣ. Но въ тѣхъ случаяхъ, когда возникаетъ нѣчто качественно новое—когда совершается принципиальное углубленіе или расширеніе чувства, или когда оно выступаетъ съ совершенно новымъ оттѣнкомъ,—и когда формируются новыя идеи для выраженія чувства, возможно ли и въ этихъ случаяхъ дать исчерпывающее психологическое объясненіе?—Этотъ вопросъ въ особенности навязывается, когда мы стоимъ передъ упомянутыми выше переломами, и когда непрерывное взаимодѣйствіе между личнымъ опытомъ и традиціей, повидимому, не даетъ достаточнаго объясненія. Примѣненіе психологическаго метода, повидимому, не можетъ дать объясненія тѣхъ пророчески-одареннымъ личностей, которыя дѣлаютъ новые опыты и создаютъ новые символы; онъ примѣнимъ до известной степени, поскольку поддерживается только-что упомянутое взаимодѣйствіе. Пророчески-одаренныя личности производятъ такое впечатлѣніе, какъ будто онѣ удаляются въ направленіи касательной, вмѣсто того чтобы двигаться по замкнутой кривой вокругъ даннаго центра; онѣ ведутъ насъ въ совершенно новыя страны духовнаго міра.

Этотъ вопросъ представляетъ огромный интересъ. То направленіе новѣйшей теологіи, которое больше всего приближается къ научному разсмотрѣнію предмета, съ особенной силой настаиваетъ на мысли, что всякое откровеніе совершается въ душѣ пророчески-одаренныхъ личностей и выражается въ особенной яркости и самобытности ихъ религіознаго опыта; благодаря такимъ свойствамъ послѣдняго онѣ находятъ идеи и символы, которые могутъ распространить на широкую область ясность и миръ. Старая теологія довольно внѣшнимъ образомъ противопоставляла вѣру и объектъ вѣры; теперь, напротивъ, обнаруживается тенденція открывать величайшее чудо, собственно откровеніе именно въ возникновеніи вѣры въ душѣ человѣка, или, по меньшей мѣрѣ, тенденція видѣть въ этомъ

возникновеніи одинъ изъ элементовъ откровенія. Здѣсь теологія приводится въ такую тѣсную связь съ психологіей, какъ еще никогда со временъ Шлейермахера. Тѣмъ больше настоятельности пріобрѣтаетъ вопросъ о возможности научнаго завершенія психологіи религіи.

Но прежде чѣмъ приступлю къ изслѣдованію вопроса, какое положеніе занимаетъ психологія по отношенію къ поставленной проблемѣ, я остановлюсь на томъ, какой точки зрѣнія придерживались въ этомъ пунктѣ прежніе психологи религіи.

66. Въ своей *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire Ogyuz Sabatye*, какъ показываетъ самое заглавіе работы, стремится встать на чисто научную точку зрѣнія. Онъ хочетъ примѣнять общіе психологическіе и историческіе методы; поэтому и его точка зрѣнія, и результаты работы во многихъ отношеніяхъ совпадаютъ съ основными идеями, изложенными въ предыдущемъ. Для него догма никогда не является первоначальнымъ и основнымъ для религіи. Она возникаетъ въ религіи сравнительно поздно. Пророки всегда предшествуютъ раввинамъ. Догмы, какъ и всѣ церковныя обычаи и формы, представляютъ нѣчто производное по сравненію съ религіознымъ чувствомъ, и задача психологіи религіи заключается въ томъ, чтобы показать, какъ они вытекаютъ изъ религіознаго чувства. Такимъ образомъ понятіе Бога является самымъ первымъ символомъ, въ которомъ религіозное чувство находитъ себѣ выраженіе.

Примѣняя психологически-историческій методъ, Сабатье твердо помнитъ, что апелляція ко вмѣшательству Божію вовсе не объясненіе въ тѣхъ случаяхъ, когда требуется уразумѣть отдѣльное опредѣленное явленіе. „Такъ какъ Богъ“, говоритъ онъ, „есть послѣдняя причина всѣхъ вещей, то онъ совершенно не можетъ служить научнымъ объясненіемъ никакой вещи“. Эта самая идея уже при самомъ основаніи современной науки опредѣлила отношеніе ея къ понятію „Богъ“ (см. 5). Въ психологіи она должна пользоваться такими же правами и такъ же необходима, какъ въ физикѣ.

Тѣмъ не менѣе, попадая въ затруднительное положеніе, Сабатье пользуется въ психологіи религіи теологическимъ объ-

ясненіемъ. По его ученію, Богъ порождаетъ религиозное чувство, которое въ свою очередь приводитъ въ движеніе жизнь представлений и тѣмъ самымъ выдвигаетъ символы и догматы. „Богъ“, говоритъ Сабатье, „вступаетъ во взаимоотношеніе и соприкосновеніе (en commerce et en contact) съ душой чело- вѣка и заставляетъ ее дѣлать извѣстный религиозный опытъ, изъ котораго потомъ благодаря рефлексіи возникаетъ догма. Творческій и плодотворный религиозный опытъ, который сдѣ- ланъ сначала въ душѣ пророковъ, Спасителя и апостоловъ,— вотъ что составляетъ откровеніе, и что должно быть нормою нашей жизни“. Здѣсь я могу прийти только къ одному выводу: французскій представитель философіи религіи противорѣчитъ своему собственному научному принципу. Частное психическое явленіе онъ объясняетъ ссылкой на Бога, хотя самъ онъ вполне опредѣленно заявилъ, что такая ссылка не объяснитъ никакого частнаго явленія. Пусть даже понятіе „Богъ“ будетъ символиче- ское представленіе, созданное на основѣ опытовъ, почерпнутыхъ изъ жизни чувства,—и тогда получаемое при посредствѣ его „объясненіе“ религиознаго чувства можетъ быть только симво- лическимъ объясненіемъ, и пробѣлъ въ психологіи религіи (если таковой существуетъ) попрежнему остается фактически незаполненнымъ. Всякая догма предполагаетъ наличность рели- гіознаго чувства, и потому никакая догма не можетъ служить для объясненія послѣдняго⁸⁹).

Всякій, кто признаетъ, что въ ряду психологическихъ (и соответствующихъ физиологическихъ) явленій существуетъ перерывъ, который можетъ быть восполненъ лишь примѣненіемъ теологическихъ понятій,—всякій такой чело- вѣкъ тѣмъ самымъ беретъ на себя обязательство опредѣленно показать, гдѣ именно находится этотъ перерывъ. Гдѣ тотъ пунктъ, на которомъ должно восполнѣть сверхъестественное вмѣшательство? Но чѣмъ ближе мы знакомимся съ развитіемъ всякой психики, тѣмъ яснѣе для насъ становится, что развитіе это обладаетъ величайшею связностью и основывается на величайшемъ вза- имномъ согласіи между различными элементами; въ концѣ-кон- цовъ отыскать пробѣлъ, гдѣ могло бы вторгнуться новое вліяніе, было бы не менѣе трудно, чѣмъ прослѣдить всѣ переходы и

распутать отдѣльныя нити. Признаніе перерыва въ непрерыв- ности приводитъ отнюдь не къ меньшимъ затрудненіямъ, чѣмъ признаніе совершенной непрерывности. Вообще говоря, тѣ лица, которыя настаиваютъ на пробѣлѣ въ непрерывности, ставятъ задачу не достаточно опредѣленно. Слишкомъ и слишкомъ рѣдко употребляютъ достаточно энергіи для отысканія того пункта, на которомъ могъ бы лежать перерывъ. Въ качествѣ иллюстраціи можно привести *C. Куржегора*; въ своемъ *Begrebet Angst* („Понятіе страха“) онъ старается отыскать въ жизни воли такой пунктъ, на которомъ могла бы помѣститься „свобода“. Можно указать дальше на старыхъ теологовъ католицизма, ко- торые—вполнѣ послѣдовательно, но нѣсколько пошло—об- стоятельно изслѣдовали вопросъ, въ какой моментъ вмѣшался сверхъестественный актъ, обусловившій непорочность Дѣвы Маріи: во время ли ея зачатія или въ извѣстный послѣдующій моментъ, и если такъ, то въ какой именно. Разъ принята такая точка зрѣнія, какъ у Сабатье и у другихъ современныхъ пред- ставителей теологической философіи религіи, подобное изслѣ- дованіе становится прямо обязательнымъ. До сихъ поръ оно не было произведено и, несомнѣнно, оказалось бы безнадежнымъ; но оно необходимо для указанной точки зрѣнія.

Теологическая философія религіи запутывается въ такой же гносеологическій кругъ, какъ матеріализмъ. Мышленіе, исходя изъ чувственныхъ ощущеній, образовало понятіе матеріи, а матеріализмъ потомъ догматически воспользовался этимъ поня- тіемъ, чтобы объяснить возникновеніе какъ чувственныхъ ощу- щеній, такъ и мышленія. Между тѣмъ чувственное ощущеніе и принципы логики являются предпосылками, лежащими въ основѣ нашего теоретическаго пониманія бытія, и потому не могутъ найти обоснованія для себя въ теоретическомъ понима- нии. Точно такъ же религиозное чувство съ точки зрѣнія пси- хологіи религіи есть предпосылка и не „объясняется“ тѣми представленіями, къ образованію которыхъ приводитъ само же оно.—Возможно, что, благодаря этой аналогіи матеріализма съ теологіей, они очень часто понимаютъ другъ друга лучше, чѣмъ точку зрѣнія критической философіи.

67. Уже за полвѣка до работы Сабатье *Людвигъ Фейербахъ*

утверждалъ, что при изученіи религіи психологическій методъ вполне достаточенъ, — что религія есть не что иное, какъ психологическій продуктъ, — что вся теологія есть психологія. Психологическая философія религіи до чрезвычайности многимъ обязана Фейербаху; его превосходные анализы и характеристики во многихъ отношеніяхъ и теперь еще остаются непревзойденными. Но что касается метода и критическаго опредѣленія предѣловъ его результатовъ, то здѣсь многое возбуждаетъ сомнѣнія⁹⁰).

Фейербахъ любитъ краткія и сильныя формулы; это связано съ тѣмъ обстоятельствомъ, что въ немъ психологъ часто отступаетъ передъ агитаторомъ. Открывши, что психологія составляетъ въ религіи существенный факторъ, онъ уже склоненъ превратить его въ единственный, едѣлать изъ него все. Это наблюдается, напр., когда онъ стремится представить желаніе теогоническимъ принципомъ, такъ какъ оно „само изъ себя и только изъ себя самого“ порождаетъ представленіе о Богѣ. Въ этомъ случаѣ Фейербахъ рѣшительно оставляетъ внѣ вниманія запутанныя обстоятельства, при которыхъ совершается образованіе религіозныхъ представленій. Какое огромное вліяніе ни слѣдуетъ приписать чувству, въ области религіи его отношеніе къ познанію, однако, не только активное, но въ то же время и отношеніе зависимости. Одна изъ важныхъ сторонъ религіознаго развитія заключается какъ разъ въ незамѣтномъ вліяніи познанія на чувство. Хотя перевѣсъ принадлежитъ, несомнѣнно, элементамъ чувства, все же въ этой области совершается — какъ я уже старался показать въ предыдущемъ — непрекращающееся взаимодѣйствіе.

При отсутствіи такого взаимоотношенія религія не могла бы имѣть для человѣка никакого практическаго значенія. На дѣлѣ не такъ. Мифы и легенды могутъ сдѣлаться формами, въ которыхъ пониманіе природы и память о великихъ людяхъ оказываютъ свое вліяніе на жизнь цѣлаго рода; символическій языкъ догмъ позволяетъ позднѣйшимъ поколѣніямъ использовать содержаніе серьезнѣйшихъ и важнѣйшихъ жизненныхъ опытовъ, отлившихся въ сосредоточенную и концентрированную форму.

Даже послѣ такихъ измѣненій положеніе, что теологія есть психологія, не можетъ быть строго доказано, — точно такъ же, какъ для области внѣшней природы нельзя доказать положенія, что всѣ матеріальныя явленія происходятъ отъ матеріальныхъ причинъ. Тѣмъ не менѣе психологически-историческій методъ является единственнымъ методомъ, который мы можемъ примѣнять, единственнымъ методомъ, который — для тѣхъ случаевъ, гдѣ онъ находитъ себѣ примѣненіе — въ состояніи дать намъ дѣйствительное объясненіе. Когда онъ оказывается непримѣнимымъ, мы не можемъ получить никакого объясненія. То, чего мы не въ состояніи объяснить посредствомъ этого метода, мы оставляемъ до поры до времени какъ простой фактъ, который можно описать, но не объяснить; конечно, при этомъ необходимо слѣдить за тѣмъ, чтобы „описаніе“ незамѣтно не вступило бы съ претензіями на объясненіе. Утвержденіе, что всѣ религіозныя явленія подчиняются законамъ психологіи, было бы такимъ же догматизмомъ, какъ и утвержденіе, будто существуютъ явленія, которыя отнюдь не допускаютъ психологическаго объясненія. Психологія можетъ доставить намъ рабочія гипотезы, и мы не оставимъ этихъ гипотезъ, пока намъ не укажутъ лучшихъ методовъ работы, — но съ другой стороны мы не станемъ смѣшивать ихъ съ доказанными истинами. Вотъ въ какомъ духѣ старались мы работать, изслѣдуя выше развитіе религіозныхъ представленій. Руководясь такимъ пониманіемъ, мы во многихъ мѣстахъ были вынуждены признать, что мы стоимъ передъ „простыми фактами“. Но мы добавляемъ къ этому: каждый „простой фактъ“ (если онъ правильно понятъ и описанъ) есть проблема, пока онъ не приведенъ въ тѣсную и закономѣрную связь съ другими нашими опытами.

68. Возвращаемся теперь къ той проблемѣ новообразованій въ области религіи, которая съ особенной силой выдвигается по отношенію къ творчески одареннымъ личностямъ. Слѣдуетъ замѣтить прежде всего, что она вовсе не стоитъ особнякомъ, но представляетъ лишь частную форму проблемы, которая въ различныхъ степеняхъ и отгѣнкахъ выступаетъ во всѣхъ областяхъ опыта. Чѣмъ болѣе индивидуальнаго и качественно новаго въ извѣстномъ явленіи, тѣмъ труднѣе поставить

его въ одинъ непрерывный рядъ съ другими явленіями, что составляетъ необходимое условіе научнаго пониманія. Противоположность между непрерывностью и качеством или индивидуальностью во всѣхъ областяхъ ставить свои задачи передъ познаниемъ. Слѣдовательно, религиозная проблема отнюдь не является какой-то особой проблемой, — напротивъ, она представляетъ извѣстную аналогію съ другими проблемами мышленія.

Съ понятіемъ личности передъ изслѣдованіемъ ставится двойная задача: открыть непрерывность въ томъ особенномъ маломъ мірѣ, который составляетъ каждая отдѣльная личность (ибо безъ внутренней непрерывности нѣтъ личности) и открыть непрерывность между отдѣльной личностью — ея особенностями — и остальнымъ бытіемъ. Это — приблизительно такая же задача, какъ задача естествознанія по отношенію къ качественнымъ особенностямъ силы и матеріи. Но понятіе личности, безспорно, выдвигаетъ передъ наукой о духѣ несравненно большія затрудненія, чѣмъ понятіе качества — передъ естествознаніемъ. Личность есть какъ разъ самое рѣшительное изъ извѣстныхъ намъ качествъ. Поэтому положеніе науки о духѣ по отношенію къ ея проблемамъ труднѣе, чѣмъ положеніе естествознанія⁹¹).

Въ особенности обостряется проблема, когда ставится вопросъ о личностяхъ, въ которыхъ возникаетъ нѣчто новое въ особомъ значеніи этого слова, — о людяхъ гениальныхъ въ самомъ широкомъ смыслѣ, о такихъ, въ которыхъ дѣйствуетъ своеобразный гений, т. е. въ которыхъ произвольная и наполовину бессознательная жизнь духа порождаетъ дѣйствія, превосходящія то, что могли бы совершить ясное сознаніе и разсудочная работа. Къ этому роду людей принадлежать и пророчески-одаренныя личности, — такой живостью и непосредственностью отличается у нихъ религиозный опытъ. Здѣсь въ особенной формѣ выступаетъ проблема жизни. Идетъ ли рѣчь о личности Будды, Сократа или Магомета, — безразлично, мы стоимъ предъ одной и той же великой проблемой.

Но если проблема и пріобрѣтаетъ болѣе острый характеръ, это вовсе не значитъ, что ее приходится трактовать совершенно

другими методами, чѣмъ тѣ, которые мы примѣняли въ другихъ случаяхъ. Если бы это было такъ, тогда слѣдовало бы потребовать, чтобы намъ дали новый методъ, — и даже совершенно новую теорію познанія (сравн. 5—7; заключеніе 53). Изліянія изумленія ничему не помогутъ; и, дальше, удивленіе и изумленіе могутъ быть по меньшей мѣрѣ такъ же велики въ томъ, кто совершаетъ свою тихую работу, стремясь открыть въ мірѣ личности возможно большую психологическую и историческую непрерывность, — по меньшей мѣрѣ такъ же велики, какъ и въ богословствующемъ романтикѣ, полагающимъ, что на этомъ пунктѣ слѣдуетъ признать совершенно другой принципъ познанія, чѣмъ тотъ, который онъ примѣнялъ вообще. Что въ области науки о духѣ мы чаще, чѣмъ въ области естествознанія, узнаемъ о предѣлахъ познанія, — этому учить насъ не одно только изслѣдованіе религіи. И ограниченность познанія вытекаетъ не только изъ нашего несовершенства, но также — и даже прежде всего — изъ полноты бытія, изъ откровенія его внутренняго богатства. Здѣсь мы находимъ не только предѣлы для нашего познанія, но также матеріалъ и задачи для того же познанія. Когда выступаетъ нѣчто новое, оно свидѣтельствуетъ для насъ о томъ, что въ дѣйствительности существуетъ больше силъ для изученія нашимъ опытомъ, чѣмъ это прежде казалось; и пусть даже намъ не удастся включить это новое въ тотъ непрерывный рядъ, созданіе котораго составляетъ идеалъ для всякаго мышленія, — все же свидѣтельство это сохранить для насъ свою цѣнность, и сохранить ее лучше всего, если мы откажемся отъ всякихъ догматическихъ этикетокъ. Мы увидимъ, что здѣсь психологія религіи въ извѣстномъ смыслѣ серьезнѣе относится къ понятію „откровеніе“, чѣмъ ортодоксальная теологія, которая постоянно смѣшиваетъ свои догматическія понятія съ непосредственно и фактически даннымъ (сравн. 28—29). Пока самое бытіе находится въ процессѣ развитія (а что это такъ, мы должны заключить уже изъ того, что ни въ мірѣ духа ни въ мірѣ природы мы не находимъ ничего абсолютно неизмѣняющагося и неподвижнаго), — во всякое время можетъ возникнуть нѣчто новое, нѣчто такое, что — по меньшей мѣрѣ на

первыхъ порахъ—выступаетъ какъ парадоксъ особаго рода. Этимъ не вносится никакихъ принципиальныхъ измѣненій ни въ отношеніе нашего познанія къ бытію, ни въ методъ нашего познанія, ни въ отношенія нашей личной жизни. Утверждалъ ли кто-нибудь когда-либо, что у насъ должна быть способность все объяснить, или что жить невозможно, если мы не можемъ всего объяснить?

Помимо того не слѣдуетъ забывать, что цѣнность переломовъ и пророчески-одаренныхъ личностей обуславливается не только самою новизною, но также и тѣмъ общимъ вліяніемъ, которое новообразования оказываютъ на духовную жизнь посредствомъ вносимаго ими содержанія. Было бы трудновато понять, почему новообразование теряетъ свою цѣнность, если удастся объяснить его изъ психологическаго и историческаго развитія въ предшествующій періодъ. Между тѣмъ идеаль здѣсь, казалось бы, долженъ заключаться въ томъ, чтобы установить возможно тѣсную связь между цѣннымъ и тѣмъ, „тѣмъ движется внутренній міръ“. И религиозное чувство, въ силу своей собственной природы, несомнѣнно, будетъ все больше признавать этотъ идеаль. Онъ является невысказываемой предпосылкой всѣхъ стремленій къ тому, чтобы психологически и исторически уразумѣть явленія религиозной жизни.

С. Догмы и символы.

Du kerkerst den Geistin ein
tönend Wort,
Doch der Freie wandelt im
Sturme fort.
Шиллеръ.

69. Въ изслѣдованіи развитія религиозныхъ представленій центръ тяжести рѣшительно падаетъ на избирающее, усиливающее или задерживающее вліяніе чувства. Религиозное сознание получаетъ свое содержаніе посредствомъ длительного качественнаго подбора. Въ этомъ процессѣ, однако, играютъ извѣстную роль и тѣ взаимныя отношенія, которыя устанавливаются между представленіями; кромѣ того, реальность пріобрѣтеннаго нами содержанія представленій можетъ быть для насъ довольно-таки разнородной. Во всѣхъ этихъ отношеніяхъ *миѳъ* отличается отъ *легенды*, миѳъ и легенда—отъ догмы, а догма, въ свою очередь, отъ символа. Различіе между догмой и символомъ въ настоящее время самое рѣшительное для религиозной проблемы; но съ точки зрѣнія психологіи религіи будетъ важно также рассмотреть отношеніе догмы и символа къ миѳу и легендѣ.

Мифология и религія не совпадаютъ другъ съ другомъ. Мифология можетъ развиваться на почвѣ религіи; но религія—понимая ея психологическую природу такъ, какъ показано въ предыдущемъ,—не ведетъ съ необходимостью къ образованію мифовъ. Съ другой стороны, встрѣчаются мифы, которые не имѣютъ никакого религиознаго значенія или пріобрѣтаютъ его лишь впоследствии. Мифы образуются произвольно; это—форма, пользуясь которой человѣкъ дѣлаетъ наглядными для себя отношенія и событія въ мірѣ, особенно во вѣншемъ мірѣ. Миѳъ, превращая событіе въ исторію, совершающуюся подъ вліяніемъ личнаго существа, имѣетъ анимистическій характеръ. Мифоло-

гія можетъ занять служебное положеніе по отношенію къ религіи; пробудившееся религіозное чувство подчеркиваетъ отдѣльные составные элементы міа и такимъ образомъ въ большей или меньшей степени преобразуетъ его. Но міеологія также можетъ, независимо отъ всякихъ религіозныхъ мотивовъ, занять служебное положеніе по отношенію къ искусству: фантазія преобразуетъ первоначальные грубые или наивные образы и черты міеологіи въ рѣшительно индивидуализированныя существа и дѣйствія и устанавливаетъ между разказами опредѣленную мотивированную связь.

Легенда ближе стоитъ къ религіи, чѣмъ это можно сказать вообще относительно міа. Легенда есть религіозное сказаніе. Ея ядро составляетъ представленіе о личности выдающейся силы, которая произвела глубокое вліяніе на человѣческую жизнь, — возбудила энтузіазмъ, дала примѣръ для подражанія и проложила новые пути. Впослѣдствіи, подъ вліяніемъ воспоминанія, совершается сильное расширеніе чувства (27), а въ результатѣ возникаетъ потребность въ олицетвореніи и истолкованіи, которая приводитъ въ движеніе процессъ формировки образовъ. Въ отдѣльные моменты этого процесса созданія образовъ оказываетъ совмѣстное дѣйствіе, иногда очень запутаннымъ способомъ, традиція и формировка міеовъ.

Міеъ опредѣляется преимущественно потребностью создать образы, связавши наивозможно большее количество отдѣльных чертъ. Образование міеовъ характеризуется пышностью роста и совершается по законамъ ассоціацій по смежности. Особенность легенды — преобладаніе интереса къ матеріалу, центростремительная сила, въ основѣ легенды лежитъ скорѣе дѣятельность воспоминанія, чѣмъ наивная персонификація и разукрашивание. Она обязана своимъ возникновеніемъ больше построенію аналогій, чѣмъ комбинирующей дѣятельности. — Въ міеѣ вещи и отношенія подвергаются персонификаціи; исходный пунктъ легенды — представленіе о личности, которая получаетъ освѣщеніе при помощи чертъ и отношеній, заимствованныхъ изъ другихъ сферъ; освѣщеніе это оказываетъ существенную услугу, помогая выразить цѣнность личности ⁹²). — Между тѣмъ какъ въ мистикѣ господствуетъ чувство непосредственнаго един-

ства съ высшимъ, въ міеѣ и легендѣ преобладаетъ фантазія. Легенда притомъ стоитъ въ болѣе тѣсномъ отношеніи къ чувству единства съ высшимъ, чѣмъ міеъ; послѣдній часто избираетъ пути и направленія, ближе соприкасающіеся съ периферіей жизни, чѣмъ съ ея средоточіемъ. Но какъ міеъ можетъ образоваться изъ легенды (хотя это вовсе не значитъ, что всѣ міеы возникли такимъ способомъ), такъ и легенда можетъ воспользоваться міеомъ, который тогда служить въ особенности для того, чтобы восполнить отдѣльныя черты характера и судьбы легендарной личности.

Господство въ міеѣ и легендѣ принадлежитъ непосредственному созерцанію, ассоціація представлений развивается непроизвольно, съ тѣмъ только ограниченіемъ, которое обуславливается интересомъ къ матеріалу, — въ легендѣ, слѣдовательно, интересомъ къ отдѣльной личности, источнику цѣпи легендарныхъ событій. Отношеніе *догмы* къ міеу и легендѣ такое же, какъ собственно мышленія — къ созерцанію и ассоціаціи представлений ⁹³). Догма предполагаетъ анализъ, — сравненіе, въ особенности различеніе. Образы сопоставляются, отдѣльныя ихъ черты выдвигаются и взвѣшиваются. Цѣль такова, чтобы согласовать одинъ образъ съ другимъ, — или такъ, что они совпадаютъ, или такъ, что они приводятся въ связь, свободную отъ противорѣчій. Этотъ процессъ мышленія находитъ себѣ примѣненіе при созданіи собственно личныхъ боговъ изъ боговъ момента и специальныхъ боговъ — при переходѣ изъ политеизма въ монотеизмъ, — и при развитіи представлений о различныхъ свойствахъ и различныхъ проявленіяхъ боговъ. Въ этомъ процессѣ мышленія — съ большей или меньшей сознательностью — утилизируются философскія идеи и рефлексіи. Именно въ этомъ пунктѣ взаимно переплетаются религіозные и философскіе элементы, зачастую настолько тѣсно, что позднѣйшее критическое изслѣдованіе лишь съ великимъ трудомъ можетъ опять выдѣлить отдѣльные элементы. Въ промежуточный періодъ религіозное сознаніе нерѣдко до такой степени сжимается съ результатами процесса догматическаго мышленія, что оно начинаетъ вѣрить, будто передъ нимъ — непосредственные результаты опыта; оно смѣшиваетъ чувства, которыя можетъ вы-

звать развившаяся догма (въ особенности благодаря своему тѣсному союзу съ дѣйствіями, относящимися къ культу), съ тѣми чувствами, которыя въ свое время привели въ движеніе процессъ выработки догмъ; оно приходитъ къ увѣренности, что въ своихъ догматически опредѣленныхъ опытахъ можетъ снова пережить то самое, что переживалось при первомъ возникновеніи религіи.

Догма представляетъ аналогію съ художественнымъ призмѣніемъ и переработкою мифа и легенды. Какъ мы уже замѣтили мимоходомъ (60), при возникновеніи догмы нѣтъ мѣста чисто теоретическому интересу. Догма возникаетъ изъ потребности въ устойчивыхъ представленіяхъ, — въ отличіе отъ измѣнчивыхъ формъ и многократныхъ варіацій мифа и легенды. И потребность эта сказывается не только въ каждомъ индивидуумѣ, какъ таковомъ. Она обнаруживается въ особенности въ тѣхъ случаяхъ, когда уже сложившаяся община стремится охранить извѣстныя религіозныя представленія и отвергнуть всѣ „ложныя ученія“. Тогда является потребность въ различеніяхъ, которыя раньше не были необходимы и не были даже понятны. Выступаетъ дилемма, которой раньше не могли замѣтить, и эту дилемму стараются разрѣшить на пути логическаго мышленія, посредствомъ истолкованія традиціи. Если высшее начальство религіозной общины одобритъ такое истолкованіе, догма готова. Слѣдовательно, понятіе догмы предполагаетъ понятіе церкви и основывается на своеобразной смѣси рефлексіи и авторитета.

Пока догма сохраняетъ живучесть, все время будетъ замѣтенъ тотъ опредѣляемый чувствомъ интересъ, который былъ возбужденъ еще въ періодъ возникновенія мифа или легенды, предшествующихъ догмѣ. Человѣкъ далеко не индифферентно относится къ тѣмъ заключеніямъ, которыя дѣлаются, разъ догма выработана и утвердилась, или разъ она выведена изъ какой-нибудь другой догмы. Въ этихъ случаяхъ всегда будетъ оказывать свое дѣйствіе болѣе или менѣе религіозный, или, по меньшей мѣрѣ, церковный интересъ. Идеаломъ догматики было бы такое положеніе, когда каждая отдѣльная догма вытекаетъ непосредственно изъ религіознаго чувства, и тѣмъ не менѣе между всѣми догмами устанавливается величайшая логическая

гармонія. Въ XIX столѣтіи этотъ идеалъ выдвинули Шлейермахеръ и Ньютманъ. Но такой идеалъ въ своей данной опредѣленной формѣ возможенъ лишь на основѣ того сравнительно рѣзкаго различенія, какое новѣйшая психологія дѣлаетъ между познаниемъ и чувствомъ. Исторія догмъ показываетъ намъ, что строго логическое мышленіе и чисто религіозное чувство не играютъ исключительной опредѣляющей роли. Направленіе догматическаго развитія рѣшается отчасти просто ассоціаціями представленій, отчасти заинтересованностью церкви въ компромиссѣ и въ созданіи однородности въ ученіи и культѣ, — не говоря уже о еще болѣе „человѣческихъ“ мотивахъ, которые позже оказываютъ свое дѣйствіе. Слѣдовательно, догма есть продуктъ въ высшей степени многосложныхъ элементовъ (сравни 60).

Очень удачно было предложено проводить различіе между догмами первой степени, которыя выражаютъ религіозный опытъ съ возможною непосредственностью, и догмами второй степени, которыя служатъ тому, чтобы отчасти установить взаимную связь между догмами первой степени, отчасти привести ихъ въ связь съ отношеніями внѣшняго міра³⁴⁾. Напр., поскольку догма тріединства служитъ для связи между различными представленіями, она — догма второй степени. Есть основанія говорить еще и о догмахъ третьей степени. Это такія догмы, которыя служатъ ручательствомъ за истину первыхъ двухъ группъ догмъ. Сюда относятся догма о церкви и догмы о непогрѣшимости папы и библіи. Догмы третьей степени обнаруживаютъ — психологически легко объяснимую — тенденцію расширяться на счетъ первыхъ двухъ группъ, по меньшей мѣрѣ выдвигаться все болѣе на передній планъ, такъ что соприкосновеніе съ первыми двумя степенями становится возможнымъ лишь при посредствѣ третьей степени.

70. Согласно вышесказанному, различіе между догмой съ одной стороны и мифомъ и легендой — съ другой основывается главнымъ образомъ на томъ, что предпосылкою догмы является рефлексія и авторитетъ. Но это различіе не абсолютное. Уже въ мифѣ и въ легендѣ рефлексія часто даетъ знать о себѣ, хотя она занимаетъ здѣсь болѣе подчиненное положеніе, проявляется

спорадически и въ сравнительно наивныхъ формахъ. Точно такъ же и моментъ авторитета не вполне отсутствуетъ въ мифѣ и легендѣ. Послѣдніе процвѣтають только въ обществѣ, въ которомъ потребность общенія находитъ выходъ для себя и общаесть фантазіи жизнь и силу къ созданію наглядныхъ формъ. И формы эти передаются традиціей отъ поколѣнія къ поколѣнію; поэтому онѣ — не говоря уже о томъ значеніи, какимъ онѣ обязаны характеру передаваемого матеріала, — получаютъ печать особой почтенности, что побуждаетъ непосредственно признать ихъ и даетъ имъ величайшую силу сопротивленія; сила эта направляется противъ исторической критики каждый разъ, какъ послѣдняя пытается доискаться до перваго источника всего этого психологическаго процесса.

Съ другой стороны, догма не вполне порываетъ и съ признакомъ наглядности, который такъ сильно выступаетъ въ мифѣ и легендѣ. Потребность въ образахъ, — благоприятствуетъ ли она созданію внѣшнихъ, художественныхъ образовъ или же нѣтъ, — несомнѣнно, глубоко коренится въ сущности всякой религии. Въ догмѣ эта потребность дѣйствуетъ одновременно съ потребностью въ установленіи и отграниченіи понятій. Всякій образъ (логически) ведетъ дальше первоначально предположенной для него сферы и (психологически) обнаруживаетъ тенденцію вызвать вслѣдъ за собою другіе образы; кромѣ того, каждый образъ будетъ страдать недостаткомъ, если онъ долженъ выразить содержаніе, само по себѣ вовсе не образное; въ этомъ отношеніи хромаетъ всякая аллегорія. Поэтому содержаніе легендъ и мифовъ закрѣпляется въ формѣ догмы. Что образность отъ того не отпадаетъ, — въ этомъ можетъ убѣдить ближайшее изслѣдованіе всякаго догматическаго понятія (ср. 22).

Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія философіи религии мы не можемъ провести никакого принципиальнаго различія между мифомъ, легендой и догмой, какъ это должна дѣлать всякая конфессіональная теологія со своей точки зрѣнія. Но важнѣйшею изъ этихъ трехъ формъ все съ большею несомнѣнностью оказывается легенда. Ядро ея — то впечатлѣніе, какое произвела на человѣческой умъ сдѣлавшаяся образомъ для подражанія личность, выдающаяся по искренности и глубинѣ своей духов-

ной жизни. Долго послѣ того, какъ догма умретъ, а мифъ перейдетъ въ область сказочной литературы, легенда сохранитъ свою цѣнность для всякой личности съ серьезнымъ взглядомъ на жизнь.

Само собою понятно, что, разъ религіозныя представленія откристаллизировались въ догмы, а догмы, опираясь на почтеніе къ традиціи и на опыты, произведенные подъ ихъ воздѣйствіемъ, пустили прочные корни, — религіозное сознаніе упорно держится за достигнутую кристаллизацию. Если догма отвергается или начинается разсматриваться какъ простой символъ, религіозное сознаніе лишается достигнутаго имъ полного завершенія, утрачиваетъ ясную опредѣленность и надежное приближеніе и становится лицомъ къ лицу передъ неопредѣленнымъ и расплывающимся. Символъ отличается отъ догмы въ томъ отношеніи, что онъ съ большей ясностью выражаетъ различіе между первичными, собственно религіозными переживаніями, съ одной стороны — и тѣми представленіями, въ которыхъ находитъ себѣ выраженіе этотъ религіозный опытъ. Въ философскомъ отношеніи это — огромное преимущество, но религіозное сознаніе обыкновенно вовсе не признаетъ его. Можно бы, пожалуй, утверждать, что различіе между догмой и символомъ въ дѣйствительности не такъ велико, какъ часто кажется, и само религіозное сознаніе признаетъ это. Религіозное сознаніе произвольно приписываетъ догматическимъ истинамъ вообще иного рода значеніе, чѣмъ научнымъ истинамъ и опытамъ повседневной жизни. Довольно часто получается такое впечатлѣніе, что праздничныя мысли составляютъ принадлежность другой религии, чѣмъ мысли будничныхъ дней, и жизнь довольно часто протекаетъ въ будничной прозѣ, какъ будто бы воскресныя мысли „всего лишь“ поэзія. Кромѣ того, изслѣдуя тотъ способъ, какимъ догматическія представленія претворяются въ практическую религіозность, мы открываемъ, что примѣненіе ихъ остается всегда символическимъ; особенно обнаруживается это, когда проповѣдь, напр., касается сообщеній о чудесахъ. Но до какой бы степени религіозное сознаніе — отчасти въ болѣе прозаическихъ и будничныхъ, отчасти въ болѣе идеальныхъ формахъ — ни приближалось къ признанію символическаго характера догмъ, оно тѣмъ

не менѣе испытаетъ изумленіе и почувствуетъ досаду, если за догмами рѣшительно признаютъ только символическій характеръ. Кругозоръ утрачиваетъ свою опредѣленность и ограниченность; различіе, которое дѣлается между самыми переживаниями и ихъ выраженіемъ, возбуждаетъ сомнѣніе, раздвоенность и тревогу; увѣренность исчезаетъ; кажется, какъ будто приходится шить, не сдѣлавши на ниткѣ узла. Самое понятіе откровенія, повидимому, теперь отпадаетъ: ибо не предполагается ли это понятіе, что существуетъ большая или меньшая область, въ которой вполне покрываютъ другъ друга символъ и вещь въ себѣ?

Поэтому во всякомъ случаѣ очень сомнительно, можетъ ли существовать такая религіозная точка зрѣнія, для которой нѣтъ догмъ, но есть только символы. И подъ символами въ этомъ случаѣ слѣдуетъ разумѣть не только данные исторической традиціей, но также и свободно выбранные символы, въ которыхъ личный опытъ, освобожденный отъ стѣсненій догмы, можетъ выражать свои новыя переживания,—т. е. символы, представляющіе мѣхи новыя для новаго вина. Большой вопросъ, возможна ли такая религіозная точка зрѣнія, но иногда и большіе вопросы могутъ находить утвердительный отвѣтъ. И отвѣтъ въ данномъ случаѣ стоитъ въ зависимости отъ того, къ какому результату придемъ мы относительно нашей гипотезы, что существенный моментъ во всякой религіи составляетъ не разрѣшеніе загадокъ, а вѣра въ сохраненіе цѣнности.

Символъ возникаетъ благодаря своего рода аналогіи чувства. Чувство, опредѣляемое отношеніемъ цѣнности къ дѣйствительности, даннымъ въ переживаніи, ищетъ выраженія для себя въ представленіяхъ, которыя служатъ выраженіемъ аналогичныхъ опытовъ. Въ особенности дѣйствуетъ здѣсь аналогія сужденій о цѣностяхъ второго порядка съ сужденіями перваго порядка (см. 31). Религіозные опыты выражаются здѣсь посредствомъ такихъ представленій, которыя заимствованы изъ областей, имѣющихъ отношеніе къ самосохраненію и самоотверженію. Въ своихъ практическихъ отношеніяхъ, въ борьбѣ за первичныя цѣнности жизни, человѣкъ формируетъ свой кругъ представленій, а религіозные опыты получаютъ для себя фор-

мулировку посредствомъ этого круга представленій, такъ что совершенно новыхъ представленій при этомъ не возникаетъ и не можетъ возникнуть. Напр., примѣненіе такого символа, какъ представленіе объ отцѣ, возникаетъ подъ вліяніемъ опытовъ о защитѣ и покровительствѣ, оберегающихъ существованіе того, что цѣнно для человѣка. Напротивъ, такой символъ, какъ представленіе о діаволѣ, находитъ себѣ примѣненіе подъ вліяніемъ противоположныхъ опытовъ. При всякой символизаціи представленія изъ области сравнительно узкихъ, но наглядныхъ отношеній утилизируются для выраженія такихъ отношеній, которыя, благодаря своей вызвышенности и идеальности, не могутъ быть сдѣланы непосредственно ясными. Въ религіозномъ символизмѣ аналогія основывается на отношеніи къ чувству. Но построеніе аналогій этого рода не даетъ прямого и положительнаго опредѣленія и приводитъ „всего лишь“ къ поэзии, а не къ объективному ученію.—Слова „всего лишь“ не требуютъ комментарія, поскольку господствуетъ точка зрѣнія догматическаго мышленія. Я же съ своей стороны стою на такой точкѣ зрѣнія, съ которой характерное для наивысшаго заключается какъ разъ въ томъ, что здѣсь поэтическая форма—единственно возможная форма.

Истинный символъ вытекаетъ изъ непосредственнаго опыта и возбуждаемой послѣднимъ потребности. Матеріаль для него даютъ всѣ области, доступныя человѣческому опыту, но главными средствами для символизаціи служатъ великія основныя отношенія въ природѣ и въ человѣческой жизни,—свѣтъ и тьма, сила и безсиліе, жизнь и смерть, духъ и матерія, добро и зло. Отдѣльный элементъ бытія становится характеристическимъ знакомъ всего бытія, охватывая то отношеніе между цѣнностью и дѣйствительностью, какое эмпирически вскрывается въ немъ. Символическое пониманіе смотритъ на бытіе такъ, *какъ будто* сущность его исчерпывается отдѣльнымъ элементомъ, отдѣльнымъ опытомъ о гармоническомъ или дисгармоническомъ отношеніи между цѣнностью и дѣйствительностью. Здѣсь обнаруживается сродство между религіозно-поэтическимъ символизмомъ и научнымъ употребленіемъ *аналогии*; но есть и различіе, на которое я уже указывалъ раньше (20).

Потребность, которой обуславливается свободное творчество символовъ, искони дѣйствуетъ въ человѣкѣ. Она составляетъ основу анимизма и дѣйствуетъ въ мифахъ, легендахъ и догмахъ, въ повѣи сказокъ и во всѣхъ формахъ искусства. Признаніемъ символичности всѣхъ религиозныхъ представленій религиозное сознание приближается къ художественному пониманію, передъ которымъ отдѣльное индивидуальное явленіе всегда выступаетъ какъ типическое, — какъ скорлупа, подъ которою скрыто міровое содержаніе. Но еще больше оно приближается, конечно, къ болѣе примитивнымъ проявленіямъ религиозной жизни въ мифѣ и легендѣ. Для него обща съ послѣдними непосредственность отношенія къ опыту и чувству, въ то время какъ отъ догматизма его отличаетъ авторитарный, опредѣляемый рефлексіей характеръ послѣдняго. Само по себѣ оно не питаетъ такого недоувѣрія къ произвольному творчеству религиозныхъ представленій, какъ догматика. Если при созданіи образовъ господствуетъ непосредственность и личная правдивость, для символическаго пониманія нѣтъ никакой опасности въ образованіи мифовъ и легендъ; они естественныя формы жизни человѣческаго духа на извѣстной, опредѣленной ступени развитія; и даже больше: они, пожалуй, представляютъ тѣ формы, въ которыхъ единственно возможна наиболѣе интенсивная духовная производительность, къ какой только способенъ человѣкъ внѣ области строгой научности. Всякое сознательное искусство и умозрѣніе подтачиваетъ то содержаніе, которое первоначально возникло въ формѣ мифа, — подвергаетъ его анализу, комбинируетъ его элементы въ новыя формы. Поэтому религиозный символизмъ — разъ ему удастся освободиться отъ конфессіональныхъ и догматическихъ стѣсненій — всегда будетъ черпать матеріалъ для себя изъ сокровищъ, заложенныхъ въ мифахъ и легендахъ. И во всякомъ случаѣ эти сокровища сохранять свое значеніе наряду съ созданіемъ новыхъ символовъ, — отрицать же возможность ихъ не приходится. И если въ настоящее время способность создавать новые символы такъ ничтожна, это объясняется отчасти тѣмъ, что она поработана догматизмомъ, отчасти тѣмъ, что критика догматизма развила анализъ и сомнѣніе къ ущербу беззаботной положительной производительности.

Борьба за и противъ догмъ уже такъ давно занимаетъ выдающіяся духовныя силы, что, быть-можетъ, пройдетъ еще долгое время, пока не разовьется свобода духа и сила духа достаточная для того, чтобы не только стоять, не склоняясь, передъ высшими вопросами жизни (54), но и выполнять при этомъ великое дѣло духа: овладѣвать сокровеннѣйшими и существеннѣйшими опытами и отливать ихъ въ неизгладимые изъ памяти образы. Тогда въ мужественныхъ формахъ выступить снова то, что находило себѣ проявленіе въ дѣтскихъ формахъ мифа и легенды. — Такая надежда должна открываться передъ человѣкомъ, который вѣритъ въ сохраненіе цѣнности, и который находитъ, что въ религиозныхъ явленіяхъ содержатся цѣнности, требующія для своего сохраненія новыхъ формъ, разъ отпадаютъ старыя формы, въ которыхъ до того времени преимущественно выступали эти цѣнности. Вѣра въ сохраненіе цѣнности упорно держится за то, чтобы, несмотря на раздѣленіе труда въ области психики, обуславливающее возникновеніе религиозной проблемы, чтобы несмотря на то не утратить тѣхъ дѣйствительныхъ цѣнностей, какими обладала психическая жизнь въ періодъ до раздѣленія труда. Эта вѣра аналогична той вѣрѣ, съ какой мы относимся къ другу нашей юности: мы вѣримъ, что онъ, отдаваясь въ эпоху возмужалости раздробленному и раздробляющему дѣлу, въ существенномъ не отречется отъ своихъ юношескихъ идеаловъ, какія бы многочисленные метаморфозы ни претерпѣли они въ чистилищѣ опыта.

71. Для ближайшаго освѣщенія возникновенія догмъ и перехода ихъ въ символы мы приведемъ рядъ примѣровъ; при этомъ мы обратимся къ образованію религиозныхъ представленій, къ такимъ случаямъ, когда оно совершается, правда, подъ постояннымъ вліяніемъ чувства, но тѣмъ не менѣе вполне ясно опредѣляется и законами представленій. Эти примѣры должны въ особенности показать, какъ представленія, выступающія первоначально въ сравнительно узкихъ и низшихъ формахъ, потомъ могутъ измѣняться, расширяться, обнаруживать способность къ перенесенію и получать этическое или космологическое значеніе.

Измѣненія такого рода, какъ показываетъ исторія религіи, совершаются не при всякихъ условіяхъ. Въ этомъ отношеніи

обнаруживается характерное различие между римлянами и греками. Римляне стойко держались за своих специальных богов, раз составивши представление о них и начавши им поклоняться. Они удовлетворялись, если им удавалось с достаточной точностью привести в известность имена богов, к которым слѣдуетъ обращаться въ опредѣленныхъ случаяхъ. Ихъ религиозная фантазія не отличалась такой живостью и производительностью, чтобы пробудить въ нихъ потребность выйти изъ сферы традиціи, того, что отлилось въ форму культа. Болѣе богатая мифологія развилась у римлянъ только благодаря греческому влиянію. Напротивъ, у грековъ религиозная фантазія обнаружила пышный ростъ. Она опиралась на культъ и регулировалась культомъ (сравн. 57). Фантазія воспользовалась обрядами культа, какъ мотивами къ образованію новыхъ представлений, — главнымъ образомъ въ тѣхъ случаяхъ, когда старые обряды, казалось, нуждались въ объясненіи, или когда объясненія требовало, напротивъ, исчезновеніе старыхъ обрядовъ. Въ мифѣ о Прометее, который обманомъ побуждаетъ Зевса взять для себя кости жертвеннаго животнаго, а самъ беретъ мясо, мы замѣчаемъ слѣды потребности объяснить, почему сами люди сѣдаютъ лучшія части жертвеннаго животнаго. Цѣлый рядъ мифовъ у грековъ и римлянъ, у индусовъ и іудеевъ объясняетъ уничтоженіе прежняго обычая приносить человѣческія жертвы тѣмъ обстоятельствомъ, что сами боги предпочитаютъ жертву изъ животныхъ. Поклоненіе животныхъ служить выраженіемъ того, что природа боговъ отлична отъ природы людей, и потому ее слѣдуетъ представлять въ другихъ образахъ, а не въ образѣ человѣка. И образъ животнаго со временемъ такъ принижается въ представленіи, что онъ уже не можетъ считаться дѣйствительнымъ образомъ бога, а представляетъ лишь спутника бога. Пережитокъ поклоненія животныхъ мы встрѣчаемъ въ тѣхъ случаяхъ, когда самъ богъ въ большей или меньшей мѣрѣ выступаетъ съ органами или свойствами животнаго, которые тогда получаютъ, конечно, символическое истолкованіе. Поклоненіе небесному свѣту и солнцу на позднѣйшей стадіи развитія мотивируется символическимъ значеніемъ свѣта, какъ выраженія чистоты, истины и благоденствія⁹⁵).

Интересный примѣръ — можетъ быть, интереснѣйшій въ исторіи религіи — перехода отъ культа къ *космологіи* представляетъ уже упомянутое (53) пониманіе Брами, какъ принципа всего бытія. Брама знаменуетъ магическую силу молитвы, живого желанія. Мотивъ перехода изъ области культа въ область космологіи лежитъ въ той магической силѣ, какую культъ приписываетъ молитвѣ: кто во-истину можетъ молиться, тотъ получаетъ власть надъ богами, — слѣдовательно, молитва или власть, выражающаяся въ молитвѣ, и есть собственно мировая сила! Даже боги замѣчаютъ это: они страдаютъ тѣхъ, кто мощенъ въ молитвѣ, и они молятся сами! Slѣдовательно, сила молитвы становится богомъ всѣхъ боговъ. — Позднѣе (въ Упанишадахъ) совершается (сравн. 61) новый переходъ отъ космологіи къ *психологіи*: Брама отождествляется съ душою, которую всякій знаетъ изъ самого себя. Въ обоихъ переходахъ въ переходѣ отъ богослуженія къ космологіи и въ переходѣ отъ космологіи къ психологіи — дѣйствуетъ потребность уничтожить въ своемъ представленіи различіе между глубочайшею причиною міра, съ одной стороны, и высшею цѣлью всѣхъ стремлений — съ другой, или представить себѣ эту причину, какъ просто стремленіе⁹⁶). Когда, наконецъ, въ религіи Индостана былъ сдѣланъ послѣдній шагъ, и всякое выраженіе, всякая мысль признаны недостаточными, — это было величайшимъ приближеніемъ къ свободному религиозному символизму, и только особые отношенія индійской культуры даютъ намъ объясненіе, почему же онъ не развился въ дѣйствительности. На этомъ пунктѣ индійскаго развитія началось отчасти простое повтореніе того, что нѣкогда уже было, отчасти имѣлъ мѣсто застой, отчасти возвратъ къ фетишизму и политеизму. Но нѣтъ никакой необходимости въ томъ, что такъ должно итти развитіе при всякихъ историческихъ условіяхъ.

По мнѣнію нѣкоторыхъ изслѣдователей, идея о всемірномъ судѣ и будущемъ Божіемъ царствѣ, какъ она выступаетъ среди іудеевъ въ періодъ послѣ изгнанія, можетъ найти себѣ объясненіе только во влияніи персовъ. Признаемъ на время это мнѣніе, въ послѣднее время съ такой обстоятельностью развитое *Эрихомъ Ставомъ*; несмотря на то, намъ придется признать,

что воспринятая идея получила новую форму и новый смысл, встретившись с тем более глубоким пониманием злого в мире и отношения к нему человека, которое уже раньше сложилось в иудейском народе. Конечно, и персидский дуализм носил этический характер, но этическое здесь неразрывно срослось с более внешними элементами. У персов борьба со злом стояла в непосредственной связи с богослужебными обрядами и имела несколько магический смысл; она велась посредством молитвы, жертв и очищений, а главным образом была в то же время задачей культуры и, как таковая, выражалась в устранении вредоносного из природы: посредством земледелия, скотоводства и охоты на хищных зверей. Этический элемент еще не выступал в таком чистом виде, как он — еще до восприятия этих идей у персов — выступал в лучших представителях израильского народа. Для мирных людей в земле Израиля весь вопрос был по существу вопросом внутренней жизни, их ожидания все больше и больше направлялись в сторону чисто духовного избавления⁹⁷). Идея царства Божия все более становилась идеей этической.

Если эта идея постепенно развивалась в таком направлении, что она превратилась в основную идею цѣлаго миро-созерцания и, следовательно, получила не только национальное и этическое, но и космологическое значение, то это было возможно лишь под влиянием раввинского и греческого умозрения. При окончательном установлении догм христианской церкви греческое умозрение (а отчасти, пожалуй, и римская юриспруденция, как показала *Гарнакэ*) фактически также дало необходимые формы для понятий. Отцы церкви и схоластики так примѣняли понятия, заимствованные у Платона и Аристотеля, что Платон и Аристотель едва ли признали бы их своими. Но при данных отношениях интеллектуальная потребность христианской церкви были удовлетворены этим „языческим“ мышлением или тем, что считали таковым. Все развитие догм — какой бы интерес ни представляло оно с известных точек зрения — страдает здесь отсутствием той мощной и сосредоточенной энергии мышления, которая в

Индостанѣ вела от культа к космологии, от последней — к психологии, а отсюда опять к границам всякого мышления. В христианском мышлении слишком сильно выступает то обстоятельство, что использованные им формы мышления чужды ему. Но критика была вызвана не одним этим эклектизмом, этим внешним подбором и взаимным приспособлением элементов, слабые стороны которого уже показаны историей догм. Критическая история догм идет дальше и подходит к изслѣдованию той именно идеи, которую главным образом и хотѣли формулировать и обосновать при посредствѣ античных идей: к идеѣ о необходимой связи между вѣрой в определенную историческую личность и между известными спекулятивными воззрениями на сущность и деятельность божества во времени и вѣчности. Эта связь оспаривается новейшей критической теологией; она требует, чтобы здесь была произведена великая работа редукции, без которой невозможно признаніе права за этим этическим элементом религии. — В дальнейшем у меня будетъ случай возвратиться к этому вопросу.

Как на послѣдній примѣръ образования религиозныхъ представлений и отношения ихъ к этическому элементу, я укажу на историю такъ называемой „естественной“ религии. — Такъ называемая естественная религия есть результатъ попытокъ редукции, которыя в разные времена были сдѣланы по отношению к положительнымъ религиямъ. Для примѣра можно напомнить стоиковъ и популярныхъ философовъ древности и такъ называемыхъ деистовъ XVI, XVII и XVIII столѣтій. Религия эта удерживаетъ догматически выработанные представления (въ особенности представления о личномъ Богѣ и личномъ безсмертіи) и рассматриваетъ ихъ, какъ „разумныя“ или даже какъ нечто непосредственно данное опытомъ. Даже в тѣхъ случаяхъ, когда — какъ у Канта и кантианцевъ — сдѣланъ важный шагъ впередъ, и все религиозныя представления рассматриваются какъ символическія, даже и тогда догматическая тенденція можетъ еще обнаружиться в томъ, что известные опредѣленные символы — и притомъ обыкновенно тѣ самые, которые выражаютъ представления

„естественной“ религии, — считаются единственно имѣющими право на существованіе, необходимыми и „правильными“⁹⁸). Но принципиально „естественная“ религия стоитъ передъ той самой проблемой, какъ и положительная религия: передъ проблемой о связи этико-психологическихъ идей съ космической реальностью, или цѣнности съ дѣйствительностью. Если утверждаютъ, что извѣстные символы „правильнѣе“, чѣмъ другіе, это для послѣдовательнаго мышленія можетъ означать лишь одно: что символы эти имѣютъ для насъ большую цѣнность, потому что они основаны на аналогіяхъ, которыя ближе для насъ.

Переходъ отъ догмы къ символу стоитъ въ тѣсной связи въ установленіемъ болѣе рѣзкаго различія между чувствомъ и представленіемъ. Это различіе (его, хотя съ значительной долей неопредѣленности, знали уже неоплатоники, Августинъ и мистики) въ свою очередь стоитъ въ связи съ дифференціацией жизни человѣческаго духа; но та же дифференціация является и причиной, обуславливающей существованіе религиозной проблемы. Оцѣнка и объясненіе теперь уже не совпадаютъ непосредственно одна съ другимъ: объясненіе уже не слѣдуетъ прямо изъ оцѣнки, и оцѣнка не слѣдуетъ прямо изъ объясненія.

Дифференціация же въ свою очередь обуславливается главнымъ образомъ возникновеніемъ новѣйшаго научнаго міросозерцанія. Расширеніе мировой системы — превращеніе ея въ безконечную — что было послѣдствіемъ ученія Коперника — должно было повести къ тому, что сдѣлался невозможнымъ господствовавшій до того времени взглядъ на жизнь человѣка и его идеалы, какъ на центръ бытія. А болѣе ясное пониманіе различія между психическимъ и матеріальнымъ, внесенное картезіанской философій, повело за собою критику анимизма, который постоянно былъ опорой религии. Наконецъ, когда критическая философія изслѣдовала природу и границы познания, это знаменовало рѣшительный поворотный моментъ по отношенію къ интеллектуальнымъ элементамъ религии.

Передъ нами опять — и съ еще болѣею настоятельностью — встаетъ прежній вопросъ: что же составляетъ существо религии, и въ какой мѣрѣ можетъ сохранить она свою жизнеспособность при повышѣ духовныхъ условійхъ.

D. Положеніе о сохраненіи цѣнности.

Das Sein ist ewig, denn Gesetze
Bewahren die lebendigen Schätze,
Aus welchen sich das All ge-
schmückt *).

Геме.

72. Во многихъ мѣстахъ предыдущихъ отдѣловъ уже нѣсколько разъ упоминалась опредѣленная гипотеза относительно того, что составляетъ существенное содержаніе всѣхъ религиозныхъ мифовъ, легендъ, догмъ и символовъ. Мы настаивали на той мысли, что основное религиозное положеніе, въ которомъ могла бы найти себѣ выраженіе сокровеннѣйшая тенденція всякой религии, есть положеніе о сохраненіи цѣнности. Если это пониманіе правильно, то религиозная проблема представляетъ любопытную аналогію со всѣми другими основными проблемами. Человѣческое мышленіе въ различныхъ областяхъ призывается къ работѣ однимъ и тѣмъ же: отношеніемъ между единствомъ и множественностью или между непрерывностью и различіемъ или измѣненіемъ. Религиозная проблема — если ея содержаніе сводится къ возможности утверждать сохраненіе цѣнности — выступаетъ передъ нами какъ частная форма одной великой загадки, которая въ спеціальныхъ областяхъ принимаетъ спеціальныя формы. Въ то же время положеніе о сохраненіи цѣнности есть особая форма принципа, утверждающаго непрерывность бытія. Оно аналогично положенію о причинности, которое тоже — своимъ способомъ — утверждаетъ, несмотря на всѣ различія и измѣненія, внутреннюю связь бытія. Въ особенности аналогично оно положенію о неуничтожаемости энергии, которое устанавливаетъ связь въ природѣ при взаимно-отношеніи естественныхъ силъ. Одной этой аналогіи съ дру-

*) Вѣчно бытіе, потому что законы охраняютъ полныя жизни со-кровища, изъ которыхъ отчеканилось Все.

гими положеніями и проблемами еще не достаточно для доказательства, что названное положеніе является въ дѣйствительности религіозной аксіомой. Однако, аналогія эта служить для насъ благопріятнымъ показателемъ: при тождествѣ человѣческаго сознанія съ самимъ собою во всѣхъ областяхъ, мы должны ожидать, что проблемы человѣка обладаютъ общими для всѣхъ ихъ чертами. Пожалуй, уже въ предыдущемъ было дано нѣкоторое обоснованіе того утвержденія, что положеніе о сохраненіи цѣнности есть религіозная аксіома, и обоснованіе это заключалось не только въ аналогіяхъ,—оно имѣло болѣе специально-психологическій характеръ. Описывая и анализируя религіозный опытъ и религіозную вѣру, мы попытались показать, что указанное положеніе стоитъ въ соотвѣтствіи съ религіозной потребностью: послѣдняя сводится къ стремленію вѣрить въ сохраненіе самаго цѣннаго, при чемъ вѣра эта идетъ дальше границъ, поставляемыхъ опытомъ, и наперекоръ всѣмъ превращеніямъ, которыя опытъ приноситъ съ собою. Или—какъ это иногда выражаютъ—вѣра есть вѣрность, и содержаніе вѣры таково, что въ бытіи господствуетъ вѣрность. Вѣрность есть сохраненіе, постоянство среди всѣхъ измѣненій (сравн. 34 и 44). При такомъ обоснованіи предполагается, что данное нами описаніе и анализъ религіознаго опыта и религіозной вѣры правильны. Но даже въ томъ случаѣ, если мы признаемъ это, данное до сихъ поръ обоснованіе останется несовершеннымъ. Требуется еще подтвердить его объективно, исторически, требуется показать, что фактически существовавшія формы религіи, особенно великія положительныя религіи, слѣдуетъ разсматривать со стороны ихъ существеннаго содержанія такимъ образомъ, что ихъ основаніемъ, ихъ конечною предпосылкою является положеніе о сохраненіи цѣнности. Ниже я попытаюсь дать такую историческую провѣрку положенія, но прежде чѣмъ приступлю къ этому, необходимо дать положенію болѣе точное опредѣленіе (въ связи съ тѣмъ, что сказано о религіозномъ опытѣ и религіозной вѣрѣ въ отдѣлѣ А).—Если окажется, что исторія подтверждаетъ то, о чемъ заставило насъ догадываться чисто-психологическое изслѣдованіе, я перейду тогда къ вопросу: вѣтъ ли возможности, принявши

положеніе о сохраненіи цѣнности, встать на такую точку зрѣнія, которая лежитъ внѣ всякой положительной религіи.

а) Ближайшее опредѣленіе положенія о сохраненіи цѣнности и его отношенія къ опыту.

73. Религія предполагаетъ, что у человѣка есть опытъ, въ которомъ ему дается нѣчто цѣнное. Какого бы мнѣнія мы ни были о религіи въ другихъ отношеніяхъ, необходимо признать одно: сама она не порождаетъ всѣ цѣнности изначала. Если, напр., человѣкъ вѣритъ въ будущую жизнь, полную благовъ или зла, то для этого онъ долженъ знать изъ собственнаго опыта, что существуютъ блага и зло,—иначе его вѣра не имѣла бы для него никакого смысла. И если человѣкъ приписываетъ своимъ богамъ извѣстныя выдающіяся качества, то онъ долженъ прежде всего познакомиться съ этими качествами и цѣнностью ихъ изъ собственнаго опыта. Если это не такъ, тогда исчезаетъ всякая связь между религіознымъ состояніемъ человѣка и его другими состояніями, а слѣдовательно, и всякая связь въ совокупности человѣческой жизни. Содержаніе религіи всегда стоитъ въ зависимости отъ опыта человѣка, въ особенности отъ того, въ чемъ онъ нашелъ цѣнное. Что именно человѣкъ находитъ цѣннымъ, въ свою очередь зависитъ отъ того, какіе мотивы оцѣнки являются для него господствующими. Мотивъ оцѣнки можетъ выступить какъ быстро преходящая потребность, которая скоро смѣняется другою потребностью. Или онъ можетъ обуславливаться глубокимъ, непрекращающимся стремленіемъ, которое тождественно съ инстинктомъ самосохраненія. Источникомъ его можетъ быть человѣкъ, какъ отдѣльное изолированное существо,—тогда мотивъ принимаетъ индивидуалистическій, пожалуй, даже эгоистическій характеръ; или же онъ можетъ вытекать изъ того, что человѣкъ не въ состояніи выдѣлить свое дѣло, свое благо и горе изъ великой связи, въ которой человѣкъ чувствуетъ себя членомъ обширной группы людей и соучастникомъ въ великихъ, общихъ интересахъ. Цѣнностями,

въ сохраненіе которыхъ вѣрить человѣкъ, всегда окажутся тѣ, которыя для него являются наивысшими; въ различныхъ случаяхъ — для различныхъ людей и при разныхъ историческихъ отношеніяхъ — онѣ могутъ быть въ высшей степени различны. Вѣра гренландца въ сохраненіе цѣнности до чрезвычайности отлична отъ вѣры грека, вѣра индуса — отъ вѣры христіанина. У эгоиста и человѣка, охваченнаго жаждою наслажденій, точно такъ же можетъ быть свое небо, какъ и у человѣка проникнутаго чувствомъ прекраснаго, или у этического идеалиста; но ихъ небеса будутъ имѣть очень различный видъ. Эти различія строго говоря, насъ не касаются здѣсь, гдѣ дѣло идетъ о томъ, чтобы найти общее во всѣхъ религіяхъ, — отыскать то, что заставляетъ насъ признать религію у гренландца такъ же, какъ и у грека, у индуса — такъ же, какъ и у христіанина. Тѣмъ не менѣе противоположность между „низшими“ и „высшими“ цѣнностями все же имѣетъ огромную важность для религіи; исходя изъ этой противоположности, мы проводимъ различіе между естественными религіями и этическими религіями, а переходя въ сферу послѣднихъ, — между низшими и высшими формами (сравн. 32 и 35). Но это не имѣетъ рѣшающаго значенія для собственно религіозной аксіомы.

Такъ какъ предпосылкой всякой религіи является знакомство съ цѣнностями при посредствѣ опыта, то сами религіозныя цѣнности въ извѣстномъ смыслѣ должны имѣть производный характеръ (сравн. 31), — именно должны обуславливаться интересомъ къ первичнымъ цѣностямъ, къ знанію и установленію которыхъ насъ привелъ жизненный опытъ. Религія предполагаетъ особый видъ опыта, который знакомитъ насъ съ тѣмъ, что ходъ вещей въ мірѣ рѣшаетъ судьбу цѣнностей. Душевная жизнь въ ея элементарнѣйшей формѣ не знаетъ никакихъ религіозныхъ цѣнностей и ограничивается простѣйшими формами самосохраненія и преданности. Животное (вѣроятно) не можетъ быть религіознымъ, потому что оно (вѣроятно) не можетъ сдѣлать никакихъ особенныхъ опытовъ о судьбѣ его цѣнностей въ мірѣ.

Впрочемъ — какъ замѣчено уже раньше, въ другой связи — изъ того, что религіозныя цѣнности по сравненію съ другими

имѣютъ производный характеръ, вовсе не слѣдуетъ, что между опытами, въ которыхъ проявляются религіозныя цѣнности, и опытами, въ которыхъ обнаруживаются первичныя цѣнности, непременно и всегда долженъ быть промежутокъ во времени. Часто первичныя цѣнности какъ разъ съ самаго начала возникаютъ въ религіозной формѣ, такъ что оба вида опыта могутъ быть сдѣланы одновременно. Различеніе ихъ обуславливается абстракціей или дифференціацией, но въ выступленіи послѣднихъ нѣтъ никакой необходимости. Очень легко можетъ случиться такъ, что новая для меня красота въ природѣ непосредственно представится мнѣ свидѣтельствомъ великолѣпія бытія; тогда передо мной разомъ выступаютъ первичная цѣнность и религіозная цѣнность: красота, какъ таковая, и бытіе, какъ обуславливающее возможность красоты. — И даже въ тѣхъ случаяхъ, когда заявляетъ о себѣ различіе между первичной и религіозной цѣнностью, религіозная цѣнность все же можетъ сохранять свою непосредственность и самостоятельность. Нѣтъ никакой необходимости въ томъ, чтобы объектъ вѣры представлялся всего лишь средствомъ для того, чтобы въ бытіи могли существовать первичныя цѣнности. Самъ этотъ объектъ можетъ выступить какъ высшее благо, какъ объектъ непосредственнаго изумленія, энтузіазма, надежды и любви. Различіе между низшими и высшими религіями будетъ основываться на томъ, выступаютъ ли религіозныя цѣнности только какъ цѣнности по отношенію къ чему-нибудь другому или же какъ непосредственныя цѣнности (сравн. 3). Переходъ изъ низшихъ въ высшія формы здѣсь, какъ и въ другихъ областяхъ, можетъ совершиться путемъ передвиженія мотивовъ и цѣнностей. То, что первоначально обладало цѣнностью только какъ средство, позднѣе можетъ получить цѣнность, какъ цѣль; то, что первоначально имѣло цѣнность въ силу извѣстныхъ причинъ, впоследствии можетъ получить цѣнность по совершенно другой причинѣ, а изъ того, что сначала было послѣднею цѣлью, могутъ развиваться такія дѣйствія, которыя по своей цѣнности далеко превзойдутъ эту первоначальную цѣль. Передвиженія этого рода представляютъ величайшую важность не только для области этики⁹⁹⁾, но и для области религіи.

Имъ въ значительной степени обязано своей непрерывностью религиозное развитіе человѣчества. Переходъ отъ древнѣйшаго іудейскаго культа Іеговы къ вѣрѣ въ Бога, какъ Отца, обусловленъ великимъ процессомъ измѣненій, опиравшимся на важныя историческія и личныя переживанія. Религиозное сознаніе часто колеблется между косвенными и непосредственными цѣнностями. Напр., когда Августинъ обращается къ своему Богу съ словами: „я ищу Тебя, *чтобы* жива была душа моя!“—онъ въ этихъ словахъ признаетъ за объектомъ своей вѣры только косвенную цѣнность; напротивъ, когда въ другомъ случаѣ онъ называетъ Бога высшимъ и единственнымъ благомъ, самымъ добромъ и истиной, то объектъ его вѣры выступаетъ, какъ имѣющій непосредственную цѣнность. У Спинозы „интеллектуальная любовь къ Богу“ возникаетъ благодаря тому, что полное пониманіе собственнаго „я“ и единства со всѣмъ бытіемъ возбуждаетъ глубокую интеллектуальную радость, и что съ этой радостью связывается представленіе о Богѣ (принципъ единства бытія), какъ ея причинѣ. Но при дальнѣйшемъ углубленіи въ эти идеи оказывается, что въ пониманіи, въ интеллектуальной радости и въ интеллектуальной любви дѣятельно присутствуетъ самъ Богъ и такимъ образомъ прежде, только косвенное отношеніе къ цѣнности отпадаетъ. Всѣ мистики утверждаютъ—въ противоположность къ внѣшнему механическому и дуалистическому характеру обычной религиозности,—что религиозная цѣнность имѣетъ непосредственный характеръ. Принципъ сохраненія цѣнности въ бытіи въ концѣ-концовъ является высшею цѣнностью. Благодаря этому религія можетъ обратно дѣйствовать на другія области духа и становиться въ отношеніе болѣе или менѣе рѣшительной противоположности къ нимъ. Между первичными и вторичными цѣнностями происходитъ взаимодействіе, которое дѣлаетъ религиозную проблему въ особенности запутанной. Было бы затруднительно выяснить для отдѣльнаго случая, что здѣсь первоначальное и что производное. И прежде всего: если та форма, въ которой выступаетъ сохраненіе цѣнности сама обладаетъ непосредственной цѣнностью, то тѣмъ самымъ увеличивается сумма цѣнностей, о сохраненіи которыхъ идетъ

рѣчь, и сохраненіе самой религіи становится частью религиозной проблемы. Было бы недостаточно показать, что первичныя цѣнности не претерпятъ никакого вреда, если положительная религія отпадаетъ; съ ней отпадаютъ и непосредственныя цѣнности, и если утверждаютъ, что положительная религія можетъ, не ведя за собою никакой потери, исчезнуть изъ жизни человѣческаго духа, то было бы необходимо указать эквиваленты этихъ цѣнностей. Если бы удалось показать такіе эквиваленты, это было бы подтвержденіемъ объективнаго значенія религиозной аксіомы. Постоянство цѣнности было бы сохранено; а если въ этомъ и состоитъ собственно религиозное, „самое чистое въ религіи“, то религія продолжала бы существовать, даже если бы положительная религія устранилась (срав. 31, заключеніе). Здѣсь религиозная проблема выступаетъ въ своей неизбѣжности, въ своей огромной важности,—какое бы положеніе ни занять по отношенію къ существующимъ формамъ религіи.

74. У насъ бываетъ много такого цѣннаго, въ наслажденіи которымъ нѣтъ непрерывности. Нѣтъ необходимости въ томъ, чтобы состояніе, которое дѣлаетъ насъ счастливыми, все время, безъ всякихъ перерывовъ, сохраняло всю свою силу. Могутъ встрѣтиться нарушенія, которыя, правда, не полагаютъ конца всей мелодіи (настроенію), но являются лишь временнымъ завершеніемъ, стадіей успокоенія или подготовительной стадіей. Самая пауза есть членъ мелодическаго послѣдовательнаго ряда и производитъ въ немъ свое опредѣленное дѣйствіе. Опредѣлить цѣнность такой паузы можетъ только тотъ, кто сохраняетъ непрерывную связь съ предыдущимъ и помимо того переживаетъ послѣдующее. Человѣкъ, являющійся при наступленіи паузы, не получаетъ никакого воспріятія; для него пауза—нуль. А для того, кто удаляется, прежде чѣмъ пауза смѣнится новыми тонами, она равнозначаща съ абсолютнымъ завершеніемъ. Паузы въ мировомъ ходѣ могутъ продолжаться очень долго, и только тотъ, кто можетъ привести ихъ въ самую тѣсную связь съ предыдущимъ и послѣдующимъ, только тотъ и можетъ понять цѣнность паузы, можетъ увидѣть, что онъ представляютъ нѣчто большее, чѣмъ перерывы. Пауза ли передъ нами

или абсолютное завершение, — для отдельных случаев может остаться неразрешимым вопросом. Утверждать непрерывность возможно, лишь опираясь на веру. Может казаться, как будто передь нами — абсолютная утрата ценностей.

Въ этомъ случаѣ, — чтобы удержать непрерывность, — требуется различіе между потенциальными и актуальными ценностями (сравн. уже З). Вѣра въ сохраненіе ценности основывается на предположеніи, что, разъ всегда существуетъ одинаковая возможность для возникновенія ценности, то въ бытіи всегда будетъ существовать одинаковая актуальная ценность. Но съ другой стороны, если бы всѣ ценности были потенциальными ценностями, это было бы равносильно тому, какъ если бы установилось состояніе мертваго равновѣсія. Возможности превратились бы въ невозможности. Религіозная вѣра въ своихъ специальныхъ формахъ получаетъ различный характеръ въ зависимости отъ того, какое отношеніе предполагаетъ она между актуальными и потенциальными ценностями бытія. Она получаетъ радостный и оптимистическій характеръ, если питаетъ надежду, что потенциальныя ценности, переходя въ актуальныя, не встрѣчаютъ слишкомъ упорнаго сопротивленія; она получаетъ болѣе мрачный и пессимистическій характеръ, если связана съ убѣжденіемъ, что бытіе проникнуто траги-комизмомъ, что богатство потенциальными ценностями, которое содержится въ немъ, никогда не можетъ найти выхода, или что каждый отдельный процессъ освобожденія ценностей поведетъ за собою незамѣнимую потерю ценностей въ другихъ пунктахъ.

Для полнаго проведенія и оправданія положенія о сохраненіи ценности было бы необходимо, чтобы въ міровомъ ходѣ ничто не являлось просто средствомъ или просто возможностью, — и уже во всякомъ случаѣ ничто не являлось бы просто препятствіемъ: необходимо, чтобы все обладающее ценностью косвенно въ то же время было бы ценностью и непосредственно, и чтобы всѣ препятствія одновременно были бы и средствами. Мы, конечно, не можемъ даже ожидать, чтобы какая-либо историческая религія признала или, не высказывая этого прямо, молча приняла положеніе о сохраненіи ценности въ такой абсолютной формѣ. Но если есть основанія утверждать, что идеальная

религія должна усвоить эту идею, какъ основную, тогда мы получили бы здѣсь подтвержденіе нашей гипотезы. Если окажется, что религіи подлежатъ оцѣнкѣ по степени приближенія къ этому идеалу, который служить масштабомъ, — если, дальше, окажется, что личности, выдающіяся по своей религіозности, считали величайшимъ возраженіемъ противъ своей религіи, когда ее упрекали въ томъ, что она не удовлетворяетъ этому идеалу, — тогда все это послужило бы тоже подтвержденіемъ нашей гипотезы. Но мы и не можемъ ожидать, чтобы въ исторически данныхъ религіяхъ встрѣтилось больше, чѣмъ просто стремленіе удовлетворить этому идеалу. Если же кто-либо думаетъ, что одна изъ религій, существовавшихъ въ исторіи, есть абсолютная религія, т. е. является совершеннымъ выраженіемъ всего того, что лежитъ въ существѣ религіи, — тогда необходимо рассмотреть слѣдующее: не видитъ ли онъ доказательство своего утвержденія именно въ томъ, что его религія, по его мнѣнію, вполне удовлетворяетъ положенію о сохраненіи ценности и проводитъ его не только совершенно, чѣмъ какая-либо другая религія, но и такъ, что въ содержаніи религіи нѣтъ ни одного элемента, который не стоялъ бы въ согласіи съ указаннымъ положеніемъ или не требовался бы имъ.

Въ особенности интересно констатировать тотъ фактъ, что идеальная форма положенія о сохраненіи ценности представляетъ аналогію съ верховнымъ этическимъ принципомъ и въ известной мѣрѣ совпадаетъ съ нимъ. Этический идеалъ — формируясь на основѣ универсальной симпатіи — выступаетъ въ идеѣ царства гуманности, въ которомъ каждая отдельная человеческая личность всегда является цѣлью, но никогда не простымъ средствомъ¹⁰⁰), слѣдовательно, обладаетъ непосредственной, а не только косвенной или потенциальной ценностью. Этотъ этический идеалъ выступаетъ въ специально-этическихъ нормахъ и законахъ съ большею или меньшею ясностью, — какъ невысказываемое предположеніе и во всякомъ случаѣ — какъ тенденція; точно такъ же въ отдельныхъ формахъ религіи идеальная форма положенія о сохраненіи ценности въ бытіи выступаетъ тоже съ большею или меньшею ясностью, какъ предположеніе или какъ тенденція. Если впоследствии мы

откроемъ, что во всякой религіи послѣдній критерій цѣнности имѣетъ этическую природу, то аналогія религіозной аксіомы съ высшимъ этическимъ принципомъ получить огромную важность: она послужитъ указаніемъ на то, что въ религіи обнаруживается тенденція выступить проекціей этическаго.

Понятно, что всякая отдѣльная религія приписываетъ чрезвычайное значеніе той формѣ, въ которой религіозная аксіома выступаетъ въ ея ученіи и въ ея культѣ. Въ этой области обнаруживается склонность къ смѣшенію одѣянія съ личностью или, по меньшей мѣрѣ, къ тому, чтобы одѣяніе превратить въ часть самой личности. Если какая-либо отдѣльная религія отказывается признать, что другія религіи, каждая по-своему, признаютъ положеніе о сохраненіи цѣнности и даютъ ему свое выраженіе, — это ничего не говоритъ противъ той гипотезы, что указанное положеніе есть основное религіозное положеніе. Оно можетъ найти формулировку и выраженіе самыми разнообразными способами: при помощи мифовъ, легендъ, догмъ или символовъ до чрезвычайности различнаго рода. Но — въ философскомъ отношеніи — необходимо провести различіе между самымъ положеніемъ и тѣми отдѣльными способами, которые служатъ для его выраженія. И во всякомъ случаѣ, если кто-либо утверждаетъ, что положеніе о сохраненіи цѣнности можетъ быть выражено только однимъ-единственнымъ опредѣленнымъ способомъ, — на него ложится обязательство доказать это утвержденіе. Положеніе, которое, при всемъ разнообразіи формъ религіи, должно выразить существо религіи, конечно, должно имѣть абстрактный характеръ. Поэтому необходимо избѣгать смѣшенія религіозно-философскаго положенія съ тѣми представленіями которыя непосредственно и осязательно возникаютъ въ религіозномъ сознаніи и заявляютъ о своемъ существованіи. Нѣтъ нужды въ томъ, чтобы религіозное сознаніе было знакомо съ положеніемъ въ его абстрактной формѣ, — возможно даже, что оно отвергло бы положеніе въ такой формѣ. Точно такъ же обыкновенное человѣческое сознаніе можетъ рѣшительно ничего не вѣдать о законахъ ассоціаціи представленій, — и это отнюдь не является отрицаніемъ того факта, что законы ассоціаціи представленій лежатъ въ основѣ всякаго связыванія предста-

вленій, совершающагося въ этомъ самомъ человѣческомъ сознаніи. Точно такъ же, чтобы дышать, нѣтъ никакой нужды хотя бы въ отдаленномъ знакомствѣ съ физиологическими законами дыханія.

То обстоятельство, что каждая религія допускаетъ лишь одну форму сохраненія цѣнности, — ту именно, которая признается ею самою, — можетъ служить для характеристики отдѣльной опредѣленной религіи. Представитель философіи религіи замѣчаетъ эту черту и утилизируетъ ее при оцѣнкѣ той религіи, которая составляетъ предметъ его изученія. Но это нисколько не колеблетъ его убѣжденія относительно того, какое положеніе является основнымъ для всякой религіи, — убѣжденія, находящаго опору въ самыхъ разнообразныхъ направленіяхъ.

75. Изъ вѣры въ сохраненіе цѣнности не вытекаетъ необходимо вѣра въ то, что все бытіе — во всемъ, что касается его сохраненія и его отдѣльныхъ формъ, — обусловливается высшею цѣнностью. Вѣра эта вытекаетъ изъ размышленія объ отношеніи цѣнности къ дѣйствительности, а не только изъ непосредственнаго опыта фактическаго отношенія между ними. Цѣнности, въ сохраненіе которыхъ вѣритъ человѣкъ, фактически могутъ быть даны, хотя онъ раньше не предавался умозрѣніямъ на тотъ счетъ, цѣнности ли порождены дѣйствительностью, или же дѣйствительность существуетъ для цѣнностей.

Когда дѣлается попытка вывести дѣйствительность изъ цѣнности, тогда религіозная проблема обостряется. Въ самомъ дѣлѣ, даже если бы удалось показать, что всѣ препятствія и всякое сопротивленіе являются необходимыми средствами для развитія и сохраненія цѣннаго, и тогда постоянно возникалъ бы вопросъ: да зачѣмъ же средства вообще необходимы, — почему цѣнное не существуетъ и не господствуетъ непосредственно, — почему между цѣнностью и дѣйствительностью установилось различіе или борьба? Религіозное сознаніе, обращаясь къ проблемѣ зла, постоянно встрѣчается съ этимъ затрудненіемъ; здѣсь же, передъ проблемой зла, какъ мы увидимъ, увеличиваются затрудненія и для философіи религіи, если она стремится показать, что принципъ сохраненія

цѣнности составляетъ предположеніе или тенденцію всякой религіи.

Казалось бы, гипотеза о сохраненіи цѣнности несовмѣстима съ пессимистическимъ міросозерцаніемъ. А такъ такъ пессимизмъ является, несомнѣнно, своеобразной религіей, то фактъ этотъ былъ бы возраженіемъ противъ нашей религіозно-философской гипотезы.

Пессимизмъ признаетъ, что между цѣнностью и дѣйствительностью существуетъ коренное несоотвѣтствіе. Но и несоотвѣтствіе есть отношеніе между ними, и если религіозный опытъ — согласно описанію, данному выше, — охватываетъ сферу отношенія между цѣнностью и дѣйствительностью, то пессимизмъ также обосновывается на религіозномъ опытѣ; различіе заключается только въ томъ, что для даннаго случая опытъ этотъ ведетъ къ другому рода вѣрѣ, чѣмъ та, которая чаще всего встрѣчается въ исторіи религіи. И, однако, въ основѣ пессимизма тоже должна лежать вѣра въ сохраненіе цѣнности: если бы утратилась всякая цѣнность, — исчезло бы, само собой разумѣется, и всякое отношеніе между цѣнностью и дѣйствительностью. Пессимизмъ долженъ признавать, что въ мірѣ существуетъ цѣнное, но что оно сохраняется лишь въ суровой борьбѣ и среди безконечныхъ страданій, — и пессимистъ прежде всего направляетъ свое вниманіе на эту борьбу и эти страданія. Борьба и страданіе предполагаютъ жизнь и потребность самосохраненія. Если бы изъ бытія могла исчезнуть всякая жизнь, всякая потребность, — тогда бы не было и рѣчи о пессимизмѣ. Въ стихотвореніи *Леопарди* „Дрокъ“ (*La Ginestra*) отношеніе человѣка къ безжалостной природѣ изображено при посредствѣ отношенія дрока къ лавѣ, на которой онъ выросъ. Если лава какъ-нибудь спалитъ или засыплетъ дрокъ, — борьба миновала. Настроеніе поэта обуславливается здѣсь противорѣчіемъ — или находитъ себѣ выраженіе въ этомъ образѣ — между цѣнностью, т. е. жизнью растенія, съ одной стороны и суровой дѣйствительностью — съ другой. Но Леопарди — какъ Шопенгауэръ и Будда, — съ какой бы силой онъ ни подчеркивалъ дисгармонію между цѣнностью и дѣйствительностью, не предлагаетъ въ качествѣ выхода и освобожденія отъ дисгармоніи такого средства,

какъ прекращеніе жизни, слѣдовательно уничтоженіе цѣннаго; такимъ образомъ, мы открываемъ здѣсь несомнѣнную вѣру въ то, что цѣнное можетъ сохраниться среди постоянной борьбы и страданій. Абсолютный пессимизмъ еще не выступалъ никогда и нигдѣ, — ни въ какой религіи и ни въ какой философіи. Будда указываетъ на возможность достигнуть Нирваны, которая отнюдь не однозначна съ уничтоженіемъ; что касается Шопенгауэра, — онъ видитъ выходъ изъ дисгармоніи въ художественной и научной дѣятельности, въ состраданіи и въ религіозной аскетикѣ¹⁰¹). Для всякаго пессимизма есть нѣчто цѣнное — оно существуетъ, можетъ сохраняться и, пожалуй, даже увеличиваться. Абсолютнымъ пессимизмомъ могли бы проникнуться только тѣ существа, которыя извѣстными религіями осуждены на вѣчныя мученія. Но вѣчное мученіе ни въ какой религіи не составляетъ всего содержанія; впоследствии мы даже познакомимся съ характерными попытками показать, что цѣнное сохраняется въ извѣстной части бытія не только несмотря на вѣчное мученіе, но какъ разъ благодаря вѣчному мученію. Именно эти попытки, — обязанныя своимъ возникновеніемъ рефлексіи рѣшительно религіозныхъ натуръ, — лучше всего свидѣтельствуютъ объ исторической реальности нашей религіозной аксіомы.

Можно представить себѣ пессимистическое міросозерцаніе, которое исходитъ изъ вѣры въ то, что цѣнное въ бытіи находится въ процессѣ постоянного уменьшенія. И такое міросозерцаніе опредѣлялось бы религіознымъ опытомъ (см. 31), хотя въ немъ не было бы религіозной вѣры (см. 34). Но если бы постоянная тенденція къ уменьшенію цѣнности была выдвинута съ особенной силой, — такой пессимизмъ по справедливости можно было бы назвать религіей съ основнымъ положеніемъ въ отрицательной формѣ. Онъ все же опредѣлялся бы отношеніемъ между цѣнностью и дѣйствительностью и отнюдь не представлялъ бы полной противоположности религіи. Полной противоположностью всякой религіи былъ бы не пессимизмъ или оптимизмъ, а, напротивъ, „нейтрализмъ“: здѣсь отпадаетъ всякая оцѣнка, выходящая за предѣлы человѣческихъ дѣйствій, и человѣкъ взираетъ на великое теченіе вещей въ мірѣ просто какъ посторонній наблюдатель, убѣжденный въ безконечномъ безразличіи

всего, что люди называютъ цѣнностями. На мой взглядъ, очень трудно признать, что такой нейтрализмъ дѣйствительно возможенъ. И въ простомъ наблюдателѣ, когда онъ находится въ состояніи интеллектуальнаго или эстетическаго (не говоря уже объ этическомъ) возбужденія, возникаетъ настроеніе съ религиознымъ оттѣнкомъ: если пониманіе бытія или взглядъ на него доставляетъ намъ радость, это даруетъ бытію особую цѣнность въ нашихъ глазахъ, и наше міросозерцаніе неизбѣжно окрашивается въ тотъ или другой цвѣтъ въ зависимости отъ того, развиваются или деградируютъ такіа интеллектуальныя или эстетическія цѣнности.

в) Психологически-историческій анализъ положенія о сохраненіи цѣнности.

76. Въ историческихъ религіяхъ вѣра въ сохраненіе цѣнности приняла двѣ различныя формы. Здѣсь мы встрѣчаемъ тѣ же главныя формы, съ которыми познакомились уже при описаніи религіознаго опыта и религіозной вѣры (43). По своему существу формы эти не представляютъ полныхъ противоположностей, и въ исторіи онѣ часто дѣйствовали одна на другую; но онѣ являются двумя типическими формами, такъ что отдѣльныя формы религіи, различныя религіозныя точки зрѣнія болѣе или менѣе рѣшительно приближаются къ той или другой изъ нихъ. У насъ нѣтъ никакой возможности рассмотреть всѣ отдѣльныя формы религіи и всѣ религіозныя точки зрѣнія; поэтому мы ограничимся только этими двумя типами, считывая на то, что религіозная жизнь нашла въ нихъ выраженіе для своихъ наиболѣе характерныхъ особенностей. — Но прежде чѣмъ обращусь къ рассмотрѣнію каждаго изъ нихъ въ отдѣльности, я дамъ краткую характеристику ихъ обоимъ.

Для одного типа высшая цѣнность всегда является актуальной. Отъ взора человѣка ее скрываетъ пестрая многосложность и непрекращающееся измѣненіе эмпирическаго міра, а также иллюзія реальности чувственнаго, въ связи съ многосложностью и измѣнчивостью овладѣвающая человѣкомъ. Исчеза-

ютъ эти иллюзіи, — что предполагаетъ серьезную дѣятельность мышленія и воли, — и передъ человѣкомъ тогда открывается вѣчная реальность и его непосредственное единство съ нею. Отпадаетъ всякая многосложность (по меньшей мѣрѣ внѣшняя, чувственная многосложность); отношенія времени утрачиваютъ свое значеніе; цѣнное оказывается тѣмъ единственнымъ, что всегда есть и всегда было, — единственной истинной реальностью.

Для другого типа цѣнное сохраняется только въ постоянной борьбѣ съ силами, которыя стремятся воспрепятствовать ему, уничтожить его. Кромѣ того, цѣнное должно пройти извѣстный путь развитія, прежде чѣмъ оно выступитъ во всей своей полнотѣ; у цѣннаго есть исторія. Лишь съ того времени, какъ историческое теченіе міра достигло своего завершенія, цѣнное становится всѣмъ для всѣхъ людей. Отношенія времени получаютъ для этого типа реальное и рѣшающее значеніе; это — не иллюзія, которая отпадаетъ благодаря дѣятельности истиннаго познанія, какъ предполагаетъ первый типъ. Новыя цѣнности возникаютъ въ дѣйствительности; и то дѣло, которое необходимо совершить, чтобы пріобщиться къ существующему цѣнному, есть такая же реальность, какъ и цѣль, которая достигается посредствомъ этого дѣла.

77. Въ исторіи первый типъ выступаетъ въ индусскомъ ученіи Веданты, въ буддизмѣ, въ платонизмѣ, въ средневѣковой мистикѣ и въ системѣ Спинозы. Положеніе о сохраненіи цѣнности утверждается здѣсь въ такомъ видѣ: то, что *во времени* выступаетъ какъ пестрая многосложность, какъ находящееся въ постепенномъ развитіи, *въ вѣчности* должно сконцентрироваться въ абсолютное единство. И вѣчность лежитъ здѣсь не *за* временемъ, а *во* времени; она открывается въ душѣ человѣка, когда онъ достигаетъ высшей степени самоуглубленія. Этотъ типъ съ логической послѣдовательностью долженъ признать, что отношеніе между временемъ и вѣчностью есть отношеніе эквивалентности; но у самаго этого отношенія нѣтъ никакой исторіи, ибо всѣ различія времени утрачиваютъ свое значеніе, и борьба за пріобщеніе къ вѣчному не можетъ быть реальностью.

Какъ можно думать, свойства этого типа не таковы, чтобы онъ сдѣлался народной религіей. И тѣмъ не менѣе греческая

религія, какой она является въ эпоху Гомера, по существу сводится къ этому типу, хотя онъ и выступаетъ здѣсь въ наивной формѣ. Передъ грекомъ гомеровскаго времени, среди заботъ и борьбы жизни, выступалъ Олимпъ, вѣчно ясный, недосягаемый и неизмѣнный; Олимпъ—вѣчное и постоянное сѣдалище боговъ, всегда окруженный сіяющимъ блескомъ, высоко поднимающійся надъ областями, которыя посѣщаются бурями и дождемъ. Этотъ сіяющій образъ былъ для грековъ выраженіемъ вѣчной реальности цѣннаго; передъ его величіемъ они забывали тѣневую сторону своей собственной жизни, или же, охваченные скорбью и покорностью, они просто принимали противоположность олимпійскаго и земного такъ, какъ она сложилась.

Между тѣмъ какъ здѣсь передъ нами наивное, но неустрашимое противоположеніе вѣчности и времени, въ ученіи Веданты и особенно въ буддійскомъ ученіи о нирванѣ выступаетъ болѣе глубокое и продуманное отношеніе. Какъ уже не разъ упоминалось выше, не слѣдуетъ представлять себѣ нирвану, какъ абсолютное ничто. Нирвана—это состояніе мира и возвышенности, противоположность желаніямъ, ненависти и разочарованію, разцвѣтающимъ въ мірѣ чувственныхъ иллюзій. Это—состояніе, въ которомъ блаженство доходитъ до совершенства, работа исполнена, и „этотъ міръ“ перестаетъ существовать. Чтобы достигнуть такого состоянія, индивидуумъ долженъ освободиться отъ обыкновенныхъ людскихъ отношеній; и освобожденіе это совершается съ сосредоточеннымъ энтузіазмомъ ¹⁰²):

„Verstehende erheben sich,
Voll Ekel an der Häuslichkeit:
Wie Schwäne fort vom Sumpfe ziehen,
Verlassen frei sie Haus und Hof.

„In leere Zelle eintretend,
Gestillt-beruhigten Gemüts,
Wird überirdisch wohl dem Mönch,
Der klar die ganze Wahrheit sieht.

„Wenn immer tiefer er durchschaut
Dies Lebenssterbens-Wandelsein,
Ergreift ihn Wonneseligkeit,
Da er das Ewige erkennt“ *).

*) „Познавшіе встаютъ, проникнутые отвращеніемъ къ домовитости: какъ лебеди избѣгаютъ болота, такъ и они, свободные, покидаютъ домъ и дворъ.

Въ греческомъ мірѣ родственной этому ходъ мысли обнаруживается у Платона. Только міръ идей есть истинная дѣйствительность, и задача заключается въ томъ, чтобы передъ человекомъ открылось познаніе идей (сущности вещей и ихъ прообразовъ),—только тогда онъ освобождается отъ всякой раздвоенности и несовершенства. Характернѣе всего этотъ типъ раскрывается въ діалогѣ „Федонъ“. При посредствѣ платонизма типъ этотъ оказалъ вліяніе и на развитіе христіанства, хотя послѣднее вообще обнаруживаетъ главнымъ образомъ черты другого типа. Въ евангеліи Іоанна встрѣчаются черты, идущія въ направленіи перваго, индійско-греческаго типа; но нельзя съ увѣренностью утверждать, что онѣ возникли подъ прямымъ вліяніемъ этого типа. Напротивъ, что касается Августина, такое вліяніе и ясно, и несомнѣнно. Онъ воспринимаетъ платоновское понятіе вѣчнаго, какъ неизмѣняющагося (*semper stans aeternitas*), которое во всякое время *пребываетъ* въ одинаковой степени, и въ которомъ ничто не возникаетъ и ничто не переходитъ. Съ этимъ понятіемъ мы встрѣчаемся, дальше, въ средневѣковой мистикѣ,—напр., когда Экартъ говоритъ: „Что есть вѣчность? Вѣчность есть непреходящее „теперь“, которое ничего не знаетъ о времени. День, который истекъ тысячу лѣтъ тому назадъ, не дальше отъ вѣчности, чѣмъ сей часъ, когда я стою здѣсь, и день, который наступитъ черезъ тысячу лѣтъ, не дальше отъ вѣчности, чѣмъ часъ, въ который я говорю это“. Сюда относится также дивизъ Якова Бѣме: „Для кого время существуетъ такъ, какъ будто оно вѣчность, и вѣчность такъ, какъ будто она есть время, тотъ освободился отъ всякой борьбы“,—а также глубокомысленный совѣтъ Спинозы: „созерцать вещи въ свѣтѣ вѣчнаго“ ¹⁰³).

Не подлежитъ сомнѣнію, что всѣ эти различные точки зрѣнія, каждая по-своему, утверждаютъ, что всякая истинная цѣнность неизмѣняема. Однако, если поближе разсмотрѣть от-

„Когда монахъ съ успокоеннымъ, примиреннымъ духомъ вступаетъ въ пустую келью, онъ, ясно видящій всю истину, испытываетъ неземное блаженство.

„И чѣмъ глубже онъ проникаетъ въ суетное существованіе съ его жизнью и смертью, тѣмъ больше охватываетъ его наслажденіе блаженства, ибо онъ позналъ вѣчное“.

ношеніе между „временем“ и „вѣчностью“, мы встрѣтимся съ такимъ затрудненіемъ. Чтобы строго выдержать положеніе о сохраненіи цѣнности, необходимо признать, что „время“ и „вѣчность“ стоятъ другъ къ другу въ отношеніи эквивалентности, являются двумя формами цѣнности, которыя безъ всякой потери превращаются одна въ другую. Но на самомъ дѣлѣ не такъ. Для всѣхъ этихъ точекъ зрѣнія „время“ покоится просто на иллюзіи, и для того, чтобы истинная цѣнность могла—не возникнуть, но—раскрыться, эта иллюзія должна раствориться въ ничто. Поэтому трудъ и развитіе во времени—какъ бы необходимы они ни были—не имѣютъ ни реальности, ни истиннаго значенія: въ нихъ слѣдуетъ видѣть такія же усилія, какъ тѣ, которыя мы дѣлаемъ во снѣ. Даже и тотъ трудъ, который прилагается для того, чтобы разрушить иллюзію, чтобы превратить образъ сновидѣнія въ ничто, т. е. чтобы перенести свою жизнь въ міръ истинной реальности, — даже и онъ есть иллюзія. Этотъ трудъ можетъ представляться, самое большее, простымъ средствомъ, о которомъ тотчасъ же забываешь, едва достигнута цѣль, — простымъ средствомъ, какъ лѣстница, которую отталкиваютъ отъ себя, когда поднимутся кверху. Съ этой точки зрѣнія вполне послѣдовательно не приписывается никакой непосредственной и самостоятельной цѣнности ни труду, ни развитію, — а слѣдовательно, ни тѣмъ благамъ, ни тѣмъ задачамъ, которыя приносятъ съ собою міръ во времени.

Здѣсь въ то же время у индивидуума отсутствуют естественные мотивы, которые побуждали бы его ставить передъ собою какія-либо другія цѣли, кромѣ своего собственнаго личнаго освобожденія отъ иллюзіи. Если индивидуумъ самъ для себя достигъ совершенства и разорвалъ покровъ иллюзіи, — изъ-за чего бы ему долѣе оставаться тогда въ мірѣ иллюзіи, хотя бы онъ благодаря этому могъ оказать другимъ людямъ содѣйствіе въ достиженіи такого же совершенства, какъ приобрѣтенное имъ самимъ? Почему лебедь долженъ возвратиться къ болоту? Когда Будда, несмотря на всѣ препятствія, которыя злой духъ (Мара, діаволь буддизма) ставилъ ему на пути, все же достигъ совершенства, Мара потребовалъ отъ него, чтобы онъ по крайней мѣрѣ не показывалъ другимъ людямъ

найденный имъ путь къ совершенству. Будда не послушалъ его, отчасти „изъ состраданія къ существамъ“, отчасти же потому только, что общеніе съ другими не наносило никакого ущерба его совершенству. Но по существу послѣдовательнѣе былъ бы другой выводъ, — его высказываетъ и самъ Будда въ буддійскомъ стихотвореніи „Dhammapadam“ („Путь къ истинѣ“): кто хочетъ достигнуть высшаго совершенства, именно освобожденія отъ печали и страха, тотъ не долженъ любить никакого человѣка, ибо разлука съ любимымъ причиняетъ печаль¹⁰⁴).

Кромѣ дуализма времени и вѣчности, эта точка зрѣнія связана съ дуализмомъ другого рода. Не всѣ достигаютъ нирваны, — и вотъ буддизмъ совершенно естественно развиваетъ ученіе объ адѣ, — если только не воспринимаетъ его изъ народной вѣры. Точно такъ же не всѣмъ суждено познать вѣчныя идеи Платона — или обладать способностью къ тому, чтобы созерцать вещи, какъ Спиноза, въ свѣтѣ вѣчнаго. Въ какихъ бы то ни было формахъ, но всегда проявляется древне-греческая противоположность между вѣчнымъ, лучезарнымъ Олимпомъ (онъ представляетъ аналогію нирванѣ, міру идей, точкѣ зрѣнія вѣчнаго) и печальнымъ человѣческимъ міромъ. Только отдѣльныя личности, любимцы боговъ, возвышаются надъ этой противоположностью. За этимъ исключеніемъ рѣшительно вездѣ имѣетъ мѣсто утрата цѣнностей.

Итакъ, что касается перваго типа религіи, мы приходимъ къ такому результату: положеніе о сохраненіи цѣнности есть для него само собою разумѣющаяся предпосылка; но когда точка зрѣнія этого типа развивается дальше, положеніе это не развертывается съ полной послѣдовательностью. Но если этотъ типъ остается открытымъ для упрека въ томъ, что положеніе о сохраненіи цѣнности проводится здѣсь лишь съ пробѣлами, — то замѣчаніе это не является чуждымъ для данной точки зрѣнія. Оно возникаетъ благодаря примѣненію критерія, который признается самимъ этимъ типомъ религіи. Однако, о человеческой жизни внѣ Олимпа или внѣ нирваны нельзя сказать, что она не имѣетъ абсолютно никакой цѣнности: самая жизнь доставляетъ греку дѣтскую радость, а буддистъ долженъ

признать реальную цѣнность по меньшей мѣрѣ за тѣмъ стремленіемъ изъ границъ времени, которое ведетъ къ нирванѣ. Поэтому сохраняется полная послѣдовательность, если Олимпу и нирванѣ не отводится совершенно исключительнаго, привилегированнаго положенія, обособленнаго отъ событій конечнаго міра. Только въ силу живой положительной связи съ этимъ міромъ они и могутъ знаменоватъ высшую степень цѣннаго. Сопоставляя отдѣльныя черты опредѣленной религіозной точки зрѣнія съ той цѣлью, которую она сама ставитъ передъ собой, мы измѣряемъ здѣсь религію самою религіей. На религію возможны были бы нападки извнѣ съ такихъ точекъ зрѣнія, которыя чужды ея глубочайшей цѣли, ея дѣйствительной тенденціи; но такая критика нисколько не могла бы намъ открыть религіозную аксіому,—то основное положеніе, котораго религія не можетъ отрицать, не отрицая сама себя. Если же положеніе о сохраненіи цѣнности есть такое положеніе, котораго не можетъ отрицать ни одна религія, не отрицая самой себя,—то положеніе это есть основная предпосылка религіи.

78. Что въ особенности выдѣляетъ другой основной типъ,—такъ это его историческій характеръ. Типъ этотъ вѣрнѣе въ мировую исторію. Въ рѣшительной формѣ историческій характеръ, „историзмъ“, выступаетъ прежде всего въ парсизмѣ. Во всей природѣ, равно какъ и въ человѣческой жизни, идетъ борьба добра со зломъ; взоръ направляется здѣсь на эту великую мировую борьбу, по окончаніи которой ожидается наступленіе совершенства. У пророковъ Іудеи мы также встрѣчаемся съ самостоятельно развившейся исторической вѣрой, она выросла подъ вліяніемъ глубокой потребности сохранить надежду на будущность народа, сохранить убѣжденіе, что національный Богъ останется опорой среди веѣхъ превратностей. Среди веѣхъ бѣдствій своего времени пророки провидѣли наступленіе дня, когда можно будетъ воскликнуть: „Вотъ Богъ нашъ, въ которомъ упованіе наше, и онъ поможетъ намъ!—Господь Богъ есть опора отнынѣ и до вѣка!“ (Исаія, XXV, 9; XXVI, 4). Въ ожиданіяхъ Мессіи у іудеевъ въ періодъ послѣ изгнанія, въ христіанскомъ ученіи о царствѣ Божіемъ и его скоромъ наступленіи нашла себѣ выраженіе та же историческая вѣра. Она

наложила замѣтный отпечатокъ на развитіе мысли европейскаго человѣчества. Работа Августина о „Царствѣ Божіемъ“ (civitas dei) и Боссюэтовскія „Discours sur l'histoire universelle“ составляютъ, какъ бы религіозное введеніе къ тому, что въ позднѣйшія времена получило названіе философіи исторіи, соціологіи или исторіи культуры.

Временное отношеніе получаетъ здѣсь положительное, рѣшающее значеніе. Различіе между прошедшимъ, настоящимъ и будущимъ основывается не на иллюзіи. Человѣкъ ставитъ опредѣленныя задачи, которыя могутъ быть разрѣшены только трудомъ и развитіемъ. Здѣсь существуетъ дѣйствительное „еще не“, равно какъ и „уже не“. Высшее осуществляется благодаря смѣнѣ временъ и фазъ развитія. До чрезвычайности поучительно въ этомъ отношеніи сравненіе „Упанишадъ“ съ Новымъ Завѣтомъ. Въ „Упанишадахъ“ совершенно нѣтъ мѣста отношенію эквивалентности между временемъ и вѣчностью; напротивъ, Евангеліе заставляетъ признать отношеніе эквивалентности между прошедшимъ и будущимъ: возродится къ жизни тотъ, кто погубитъ жизнь; пожертвованное будетъ тысячекратно возмѣщено; Христосъ пришелъ не для того, чтобы разрушить, но для того, чтобы исполнить; царство уготовано отъ начала міра, но оно есть наслѣдіе, въ которое вступать только теперь. Даже страданіе и самая гибель ничего не говорятъ противъ сохраненія цѣнности: страданіе во имя высшаго, на которое направляется взоръ страдающаго, какъ разъ свидѣтельствуемъ о силѣ этого высшаго. „Ты побѣдитель, ибо ты пожертвовалъ собою!“ (victor, quia victima!),—съ такимъ возгласомъ обращается Августинъ къ своему Спасителю.

Идея царства, которое должно наступить здѣсь, включаетъ признаніе не только значенія исторіи, но и солидарности, общественной жизни и возможности болѣе положительной формы любви между людьми, чѣмъ та, какую можетъ воспринять буддизмъ, оставаясь послѣдовательнымъ. Совершенство индивидуума стоитъ здѣсь въ связи съ совершенствомъ другихъ.

Слѣдовательно, этотъ типъ характеризуется большей реалистичностью, чѣмъ первый. Этимъ обуславливается болѣе проторъ для того, чтобы провести на практикѣ положеніе о сохра-

ненія цѣнности: эмпирической міръ и отношенія въ немъ не представляются здѣсь простыми шлагами, подъ которыми нѣтъ никакой цѣнной руды. То преимущество, какимъ второй типъ обладаетъ по сравненію съ первымъ, стоитъ въ связи съ полнымъ проведеніемъ положенія о сохраненіи цѣнности.

Если же, несмотря на то, и здѣсь было бы затруднительно прослѣдить это положеніе, то трудности прежде всего обуславливаются тѣмъ, что работа и развитіе во времени хотя и представляются реальностями, но являются таковыми только какъ средства. Они имѣютъ лишь косвенную, но не имѣютъ непосредственной цѣнности. И то, что должно наступить, — божественное царство, — придетъ не какъ естественный и необходимый результатъ развитія и работы, но сверхъестественнымъ образомъ вторгнется въ теченіе времени, такъ что связь между прошлымъ и будущимъ будетъ разорвана. Между тѣмъ и другимъ не создается отношеніе внутренней эквивалентности: человеческое дѣло по сравненію съ тѣмъ великимъ, что должно наступить, имѣетъ ничтожное значеніе, можетъ-быть, окажется даже препятствіемъ. Трудъ получаетъ по существу отрицательный характеръ: онъ сводится къ тому, чтобы не углубляться въ чело-вѣческія отношенія, не отдаваться благамъ и задачамъ чело-вѣческой жизни, но бодрствовать и молиться и такимъ образомъ быть готовымъ къ тому моменту, когда исполнится обѣщанное. Жизнь во времени становится жизнью въ ожиданіи, и цѣнность имѣетъ лишь то, что можетъ подготовить къ будущей жизни. Такимъ образомъ создается извѣстное сходство между этимъ типомъ — какъ онъ впервые выступилъ въ исторіи — и буддизмомъ; въ самомъ дѣлѣ, на практикѣ получится одинъ и тотъ же результатъ: оспаривается ли по существу непрерывность между прошедшимъ и будущимъ, — или же отношеніе времени вообще признается иллюзіей.

Затрудненія встрѣчаютъ насъ и въ другихъ пунктахъ, когда мы стараемся прослѣдить въ этомъ типѣ положеніе о сохраненіи цѣнности. Пункты эти представляютъ особенный интересъ, потому что само религиозное сознание направляетъ вниманіе на нихъ и стремится преодолѣть затрудненія. Для философіи религіи въ высшей степени интересно наблюдать то

обстоятельство, что попытка справиться съ трудностями дѣлается именно въ силу положенія о сохраненіи цѣнности. Попытку этого рода предпринялъ Августинъ, величайшій теологъ въ исторіи христіанства.

Первый изъ упомянутыхъ пунктовъ — догма о вѣчныхъ мукахъ. Намъ нѣтъ необходимости изслѣдовать вопросъ, можно ли вывести эту догму изъ ново-завѣтныхъ писаній¹⁰⁵); для насъ достаточно того факта, что ее защищаетъ ортодоксальное ученіе церкви, какъ протестантское, такъ и католическое. Несомнѣнно, если бы удалось показать, что по ученію Новаго Завѣта всѣ люди въ концѣ-концовъ достигнутъ блаженства, тогда было бы сравнительно легко доказать, что въ основѣ христіанства лежитъ признаніе положенія о сохраненіи цѣнности. Но сейчасъ насъ интересуетъ только одно, — а именно то обстоятельство, что дуализмъ блаженствующихъ и осужденныхъ могъ представляться мыслящему религиозному сознанию какъ разъ необходимымъ слѣдствіемъ сохраненія цѣнности, — конечно, сохраненія той самой цѣнности, которая была для этого сознания высшею цѣнностью. Чѣмъ бы ни закончился міровой круговоротъ, христіанское сознание твердо вѣритъ, что онъ всегда служитъ къ прославленію и возвеличенію Бога. Августинъ старается это обосновать обстоятельнѣе. Божественная справедливость получаетъ удовлетвореніе такимъ образомъ, что злые получаютъ воздаяніе по заслугамъ и отправляются туда, гдѣ имъ подобаетъ быть. И даже больше: Августинъ отстаиваетъ этотъ дуализмъ не только какъ этически-необходимый, но и какъ эстетически-необходимый. Если теченіе міра завершится вѣчнымъ осужденіемъ многихъ, это — такъ могло бы казаться — поведетъ къ несовершенству окончательнаго состоянія бытія. Но, говоритъ Августинъ, то самое, что, разсматриваемое съ точки зрѣнія отдѣльной части, представляется несовершеннымъ и возбуждаетъ отвращеніе, — это же самое съ точки зрѣнія цѣлаго очень легко можетъ оказаться совершенствомъ: для гармоніи необходимо только, чтобы все занимало свое надлежащее мѣсто, и противоположность блаженствующихъ и осужденныхъ какъ разъ и служитъ тому, чтобы увеличивать красоту цѣлаго (*omnes ita ordinantur... in pulchritudinem*

universitatis, ut quod horremus in parte, si cum toto consideremus, plurimum placeat) ¹⁰⁶). Следовательно, тот самый дуализмъ, въ которомъ очень часто склонны были видѣть возраженіе противъ христіанства, для Августина является какъ разъ свидѣтельствомъ о сохраненіи высшихъ этическихъ и эстетическихъ цѣнностей. Въ ходѣ его мысли, несомнѣнно, находятъ себѣ исходъ стремленіе удержать основное положеніе о сохраненіи цѣнности,—удержать вопреки возраженію, которое опирается на это же самое положеніе. То, чѣмъ обосновывалось возраженіе, онъ хочетъ превратить въ его подтвержденіе. Въ какой мѣрѣ тѣ понятія о цѣностяхъ, съ которыми оперируетъ Августинъ, могутъ претендовать на объективное значеніе, это само по себѣ остается вопросомъ. Для Августина не подлежитъ никакому сомнѣнію, что блаженство и слава Божія могутъ совмѣщаться съ указаннымъ дуализмомъ, даже обуславливаютъ его. Выводъ, который въ позднѣйшее время сдѣлали изъ основныхъ посылокъ Августина,—именно, что Богъ не можетъ быть блаженъ, если теченіе міра имѣетъ такой характеръ, какъ принималъ Августинъ, — этотъ выводъ чуждъ Августину. Точно такъ же для него не представляетъ никакихъ затрудненій вопросъ: какъ могутъ блаженствовать нѣкоторые люди, когда они знаютъ, что блаженны не всѣ. Этого возраженія, насколько мнѣ извѣстно, онъ совсѣмъ не касался. Въ позднѣйшее время отвѣтъ на него далъ Тома Аквинскій. Совершенно вѣрно — говоритъ великій схоластикъ,—Аристотель учитъ, что никто не можетъ быть счастливымъ, если вокругъ него нѣтъ дорогихъ для него людей; но это имѣетъ отношеніе только къ земной жизни; въ вѣчной же жизни индивидуумъ стоитъ передъ лицомъ Божиимъ, и до такой степени проникнуть любовью къ безконечному объекту, что совершенно не чувствуетъ потребности въ любви къ конечнымъ существамъ; для состоянія блаженства требуется только любовь къ Богу, а не любовь къ ближнему; и если бы существовала лишь одна единственная душа, которая наслаждается близостью къ Богу, она также была бы блаженной, хотя у нея и не было бы возможности любить ближняго ¹⁰⁷).

Встрѣчаясь съ такимъ ходомъ мысли, какъ этотъ, полезно будетъ напомнить, что значеніе, какое для отдѣльнаго случая

имѣетъ вѣра въ сохраненіе цѣнности, зависитъ отъ того, какія цѣнности знакомы и предполагаются въ этомъ случаѣ. Для той точки зрѣнія, о которой здѣсь идетъ у насъ рѣчь, любовь къ людямъ не можетъ принадлежать къ числу высшихъ цѣнностей, и потому ее не приходится принимать въ соображеніе, когда дѣло идетъ объ опредѣленіи содержанія вѣры. Это является подтвержденіемъ того пониманія существа религіи, которое я стараюсь провести въ своей книгѣ (см. 73 и предыдущіе отдѣлы, на которые я тамъ указываю).—Впрочемъ, Тома Аквинскій учитъ, что есть большая разница между тѣмъ чувствомъ, какое можетъ испытывать человѣкъ въ этой жизни, гдѣ онъ является просто странникомъ (*viator*), и чувствомъ, которое у него будетъ въ состояніи блаженства, когда онъ ясно понимаетъ всеобщую связь (какъ *comprehensor*). Въ человѣкѣ земли состраданіе къ осужденнымъ заслуживаетъ всяческой похвалы, но такое чувство не можетъ возникнуть въ блаженствующихъ, которые поняли рѣшенія Божіи ¹⁰⁸). Къ сожалѣнію, ни Тома и никакому другому теологу не удалось познакомить насъ съ „высшей“ психологіей и этикой, къ которой они отсылаютъ насъ въ этомъ случаѣ; точно такъ же имъ не удалось дать намъ и „высшую“ теорію познанія, которая, какъ мы видѣли уже раньше, въ другой связи, оказывается необходимой для ихъ точки зрѣнія. Имъ не удалось даже показать, какимъ образомъ странникъ, *viator*, можетъ связывать реальный смыслъ съ той „высшей“ точкой зрѣнія, къ которой насъ отсылаютъ,—во всякомъ случаѣ, этического смысла съ нею никакъ ужъ не свяжешь. Но, какъ уже сказано, это по существу не имѣетъ отношенія къ религіозной аксіомѣ въ ея общей формѣ.

Другой пунктъ, въ которомъ проведеніе теологической точки зрѣнія, подвергающейся здѣсь анализу, встрѣчается съ новыми затрудненіями, есть догма о сотвореніи. Буддизмъ не беретъ на себя дать объясненіе возникновенія „міра“; напротивъ, христіанская теологія даетъ объясненіе, которое, можетъ казаться, содержитъ признаніе того, что цѣнность уменьшилась. Въ самомъ дѣлѣ, сотворенное меньше, чѣмъ Творецъ; оно конечно и ограничено, для него существуетъ возможность упадка, которой нѣтъ для Творца съ его вѣчной и идеальной дѣйстви-

тельностью. Августин и здѣсь открываетъ въ своемъ понятіи справедливости способъ, чтобы спасти сохраненіе цѣнности: „Найдется ли такой безумецъ, который дерзнулъ бы потребовать, чтобы дѣло было равно тому, кто сдѣлалъ его, и основанное своему основателю?“ „Это было бы богохульственнымъ нечестіемъ: ничто приравнивать Богу, требуя, чтобы сотворенное Богомъ изъ ничего имѣло ту же самую природу, какъ истекающее изъ самаго существа Бога“¹⁰⁹). Уменьшеніе цѣнности вслѣдствіе сотворенія отрицается Августиномъ потому, что такъ требуетъ справедливость; благодаря ей сохраняется непрерывность. Мы ясно видимъ, что въ основѣ пониманія этого религіознаго мыслителя лежитъ то положеніе, которое, какъ я думаю, является религіозной аксіомой. При послѣдовательномъ развитіи хода мыслей Августина мы подошли бы къ такому же результату, какъ тотъ, на которомъ закончилъ буддизмъ (и вообще первый типъ). Божество мыслится какъ неизмѣняющееся, не затрогиваемое сотвореніемъ и грѣхопаденіемъ, равно какъ и противоположностью блаженствующихъ и осужденныхъ. Міръ не нуженъ божеству, оно не измѣняется отъ того, что измѣняется міръ. Даже благость Божія не приводитъ къ потребности въ мірѣ и къ отношеніямъ зависимости: такъ какъ Богъ совершенное существо, совершенство котораго не можетъ возрасти больше, то его благость можетъ существовать, не имѣя потребности въ другихъ существахъ. И Тома дѣлаетъ такой выводъ: *bonitas eius potest esse sine aliis*¹¹⁰). По какому же праву она называется „благостью“, само по себѣ остается вопросомъ. Здѣсь мы повторимъ еще разъ только одно: оба типа религіи — несмотря на свое несомнѣнное стремленіе, провести положеніе о сохраненіи цѣнности — попадаютъ въ затруднительное положеніе, изъ котораго они не въ состояніи выйти, — въ затрудненія, которыя обусловливаются тѣмъ, что оба типа оказываются несовершенными выраженіями идеала религіи, признаваемого ими самими.

79. Итакъ, произведенный нами анализъ двухъ основныхъ формъ религіи привелъ насъ къ такому результату: въ обоихъ обнаруживается рѣшительная тенденція къ утвержденію сохраненія цѣнности; съ особенной силой она выступаетъ въ попыт-

кахъ отразить возраженія, опирающіяся на видимое уменьшеніе цѣнности.

Если же тѣмъ не менѣе ни одной изъ двухъ главныхъ формъ не удается съ строгой послѣдовательностью провести положеніе о сохраненіи цѣнности, то это вытекаетъ не только изъ того, что историческія формы жизни, затемняемыя вмѣшательствомъ постороннихъ элементовъ и отношеній, никогда не достигаютъ полного выраженія своего настоящаго существа или своей идеи. Причина тому лежитъ также и въ обстоятельствѣ, стоящемъ въ самой тѣсной связи съ самымъ существомъ религіи, съ тѣмъ, чѣмъ она должна быть, если вѣра въ сохраненіе цѣнности есть религіозная аксіома. Ясно, въ самомъ дѣлѣ, что вѣра въ сохраненіе цѣнности должна привлекать силы и интересы, которые именно поэтому отвлекаются отъ задачи, обусловливаемой стремленіемъ открыть и создать цѣнности въ мірѣ непосредственно даннаго. Поэтому между религіей и другими областями духа всегда устанавливается отношеніе большей или меньшей противорѣчивости. А такъ какъ изъ самаго религіознаго отношенія могутъ возникнуть цѣнности и мотивъ къ опредѣленію цѣнностей, то это противорѣчивое отношеніе позволительно также разсматривать какъ противорѣчивое отношеніе между первичными и вторичными цѣнностями (сравн. 31 и 73). Съ особенной яркостью обнаруживается это въ отношеніи между религіей и этикой, что будетъ обстоятельнѣе разобрано въ части, посвященной философіи религіи съ точки зрѣнія этики. Но для того чтобы уразумѣть, почему проведеніе религіозной аксіомы всегда должно оставаться несовершеннымъ, уже здѣсь было необходимо указать на то, что вѣра въ цѣнности легко становится въ противорѣчіе къ работѣ, направленной на открытіе и осуществленіе цѣнностей. Въ обоихъ главныхъ типахъ религіи это сказывается въ отношеніи къ развитію во времени, — оно такъ и не достигаетъ здѣсь своего полного, положительнаго, глубокаго признанія. Жизнь во времени въ концѣ концовъ представляется или просто иллюзіей, или же реальностью самаго ничтожнаго значенія.

Въ связи съ этимъ стоитъ такое явленіе: религія склонна брать для себя или слишкомъ ужъ узкое понятіе цѣнности, или

же исходить изъ предположенія, что вся совокупность цѣнностей найдена разъ навсегда, и что теперь задача сводится исключительно къ тому, чтобы сохранять ихъ или жить вѣрою въ ихъ сохраненіе. Пока совершаются новые опыты, въ дѣйствительности могутъ выступать и новыя цѣнности, и религія лишь послѣ извѣстнаго сопротивленія согласится на включеніе ихъ въ составъ того, въ сохраненіе чего вѣритъ она.

Незавершенность опыта и еще въ одномъ направленіи препятствуетъ послѣдовательному проведенію религіозной аксіомы. Постоянно возникаютъ все новые и новые опыты, которые не могутъ не подвергаться испытанію религіозную аксіому. Даже при томъ предположеніи, что совокупность цѣнностей разъ навсегда достигла завершенія, эта завершенная совокупность все же должна отстаивать свое положеніе при новыхъ, измѣнившихся отношеніяхъ; благодаря этому тѣ религіозныя представленія, которыя среди смѣны прежнихъ опытовъ выражали сохраненіе совокупности цѣнностей, могутъ оказаться недостаточными, разъ опыты получаютъ другой характеръ. Религіозная аксіома въ этомъ случаѣ раздѣляетъ судьбу всѣхъ другихъ аксіомъ.

Наконецъ, большое вліяніе оказываетъ здѣсь, несомнѣнно, то обстоятельство, что религіозное сознаніе находитъ себѣ выраженіе въ болѣе или менѣе образныхъ представленіяхъ. Только благодаря религіозно-философской рефлексіи положеніе о сохраненіи цѣнности выступаетъ въ такой формѣ, какъ мы его изслѣдуемъ здѣсь. Въ религіозномъ же сознаніи оно является въ конкретныхъ, образныхъ формахъ, источникомъ которыхъ служатъ аналогіи съ конечными, болѣе или менѣе ограниченными отношеніями. Достаточно одного взгляда на различныя представленія о божествѣ, на теоріи воплощенія, теоріи искупленія и примиренія, на представленія о безсмертіи, чтобы увидѣть, что начало имъ дали комбинаціи образовъ, которые заимствованы изъ различныхъ специальныхъ областей опыта (напр., семейныхъ и правовыхъ отношеній). Нѣтъ ничего удивительнаго, что послѣдовательное развитіе мысли становится невозможнымъ: эти образы вырываются изъ своей первоначальной связи и потомъ комбинируются съ элементами совершенно другой связи. Если же дѣлается попытка возвести зданіе мы-

сли, —исчезаетъ первоначальное поэтическое значеніе и дѣйствіе образовъ, и эта потеря не находитъ себѣ возмѣщенія въ послѣдовательности мысли.

Слѣдовательно, гипотеза, согласно которой существо всякой религіи составляетъ вѣра въ сохраненіе цѣнности, настолько успешно выдержала испытаніе, какъ только можно было ожидать.

Къ этой гипотезѣ косвенно подготовились мы уже въ гносеологической философіи религіи; мы пришли тамъ къ выводу, что значеніе религіи не можетъ обусловливаться тѣмъ, что она даетъ научное познаніе бытія. Если же религіозныя представленія обладаютъ извѣстной цѣнностью, то она обусловливается тѣмъ, что представленія эти даютъ образную форму и выраженіе другимъ сторонамъ психической жизни, кромѣ интеллектуальной.

Положительное обоснованіе наша гипотеза получила въ психологическомъ анализѣ религіознаго опыта и религіозной вѣры. Мы пришли къ тому выводу, что отношеніе между цѣнностью и дѣйствительностью есть та область, которая является убѣжищемъ религіознаго опыта, въ отличіе его отъ другихъ опытовъ, имѣющихъ дѣло только съ цѣнностями или только съ дѣйствительностью. У насъ оказалось дальше, что религіозная вѣра вслѣдствіе своей природы стремится къ утвержденію постоянного отношенія цѣнности къ дѣйствительности; самая вѣра есть вѣрность, и предполагаетъ въ бытіи нѣчто аналогичное вѣрности. Слѣдовательно, существуетъ внутренняя связь между религіознымъ опытомъ и религіозной вѣрой съ одной стороны — и признаніемъ сохраненія цѣнности съ другой.

Это чисто психологическое обоснованіе теперь нашло себѣ, какъ кажется, подтвержденіе въ анализѣ двухъ главныхъ историческихъ формъ религіи.

с) Обще-психологическій анализъ положенія о сохраненіи цѣнности.

80. Разъ вѣра въ сохраненіе цѣнности составляетъ существо всякой религіи, прежде всего всякой положительной рели-

ги, то представляет глубокий интерес изслѣдовать вопросъ, въ какой мѣрѣ такая вѣра можетъ быть согласована съ строго научнымъ міросозерцаніемъ. Необходимо изслѣдовать, *согласуется* ли она съ научнымъ изслѣдованіемъ, или, пожалуй, не можетъ ли быть *выведена* изъ него. Какъ я старался показать, къ вѣрѣ въ сохраненіе цѣнности ведетъ не потребность чистаго познанія, но потребность установить гармонию между познаніемъ (пониманіемъ въ научномъ смыслѣ) и оцѣнкой, слѣдовательно, между дѣйствительностью и цѣнностью. Но хотя мотивы познанія отличны отъ мотивовъ оцѣнки, тѣмъ не менѣе результаты ихъ очень легко могли бы оказаться согласными. Если бы мы могли и должны были имѣть на бытіе только такіе взгляды, которые раскрываетъ и доказываетъ научное изслѣдованіе, тогда положенію о сохраненіи цѣнности пришлось бы исчезнуть. Наука не въ силахъ изъ себя самой породить религиозную вѣру. Наука въ послѣдовательной работѣ приходитъ къ тому воззрѣнію, что всѣ измѣненія бытія суть превращенія одной формы бытія въ другую, превращенія, совершающіяся въ опредѣленныхъ количественныхъ отношеніяхъ. Научное изслѣдованіе идетъ впередъ въ этомъ направленіи; въ новомъ все успѣшнѣе признается лишь форма стараго; новое выводится изъ стараго; для каждаго новаго явленія открывается предшествующее, которому первое соотвѣтствуетъ, какъ слѣдствіе причинѣ. Для отдѣльныхъ случаевъ все болѣе раскрывается какъ тождество, такъ и логическая рациональность и причинность (сравн. 5—6). Взоръ все рѣшительнѣе проникаетъ въ великую непрерывность бытія. Но даже въ томъ случаѣ, если бы мы представили себѣ, что этотъ идеаль науки получили полное осуществленіе, — даже и тогда этимъ рѣшительно ничего не было бы дано по отношенію къ непрерывности цѣнности. Процессъ бытія можетъ быть непрерывнымъ и безъ того, чтобы такая же непрерывность имѣла мѣсто по отношенію къ цѣнности бытія. Цѣнное могло бы быть рѣдкимъ гостемъ, который, встрѣчаясь лишь въ отдѣльныхъ моментахъ развитія, въ остальныхъ исчезаетъ безъ всякаго слѣда. Если думать, что глубочайшее существо бытія вполнѣ исчерпывается, разъ эмпирическое содержаніе отлилось въ опредѣленные формы въ соотвѣтствіи съ отношеніями тожде-

ства, логической рациональности и причинности, — тогда совершенно не оставалось бы мѣста для вѣры. Но нѣтъ возможности доказать справедливость такого убѣжденія. Нѣтъ ничего невозможнаго въ томъ, что великая логическая и причинная связь, все болѣе раскрывающаяся передъ наукой, окажется рамкой или основой, въ которой или на которой развертывается цѣнное содержаніе, и что развитіе его совершается сообразно законамъ и въ формахъ, которыя открываются научнымъ изслѣдованіемъ. Положеніе о сохраненіи цѣнности утверждаетъ только эту возможность и ничего кромѣ нея.

81. Но если положеніе о сохраненіи цѣнности выступаетъ передъ нами, какъ отличающееся отъ научныхъ принциповъ (хотя это не значить, что оно не можетъ быть согласовано съ ними), то оно въ своемъ отношеніи къ опыту представляетъ извѣстную аналогію съ этими принципами. Основныя научныя положенія не могутъ быть строго доказаны. Они являются основными гипотезами, принципами, которые направляютъ наше изслѣдованіе и поиски, служа для насъ указаніемъ, какъ слѣдуетъ ставить вопросы, какую форму должны принять наши проблемы. Даже больше: если мы вообще ставимъ вопросы, — если мы вообще выдвигаемъ проблемы, — это уже само по себѣ вытекаетъ изъ болѣе или менѣе сознательнаго признанія основныхъ научныхъ принциповъ: тождества, логической рациональности и причинности. Напр., великая важность принципа причинности обусловливается тѣмъ, что благодаря ему каждый разъ, какъ мы встрѣчаемся съ извѣстнымъ событіемъ, мы спрашиваемъ, какія другія событія являются предпосылкой для наступленія перваго событія. Если бы въ основѣ всего нашего мышленія не лежалъ независимо отъ нашей воли принципъ причинности, мы довольствовались бы лишь тѣмъ, что просто констатировали бы и описывали бы совершающееся, — ограничились бы простой констатацией измѣненій въ бытіи. Если принципъ причинности получаетъ въ наукѣ специальную форму положенія, которое мы назвали принципомъ естественныхъ причинъ (5—6), то это означаетъ слѣдующее: пока мы не открыли необходимой связи событія съ прежними событіями, которыя являются такими же ясными и несомнѣнными опытами, какъ и новое со-

бытіе, — до тѣхъ поръ мы не можемъ прійти къ убѣжденію, что мы поняли это новое событіе. То же самое слѣдуетъ сказать и о такихъ специальныхъ положеніяхъ, какъ, напр., положеніе о сохраненіи энергіи. Согласно этому положенію, при каждомъ новомъ проявленіи энергіи естествоиспытатель ставитъ вопросъ, для какой другой формы энергіи оно служитъ эквивалентомъ, и какое количество первой соответствуетъ определенному количеству новой формы. Наши основныя научныя положенія суть гипотезы, которыя въ то же время являются *презумпціями*: своими вопросами и догадками мы упреждаемъ ходъ природы, и наше познаніе движется впередъ посредствомъ изслѣдованія и подтвержденія (провѣрки) этихъ догадокъ. Одна философская школа (априористическая, идеалистическая) приписываетъ большее значеніе элементу догадки, другая (эмпирическая, реалистическая) болѣе выдвигаетъ провѣрку; но сами по себѣ эти двѣ стороны нашего познанія не противорѣчатъ одна другой ¹¹¹).

Что касается провѣрки основныхъ положеній, фундаментальныхъ презумпцій, она никогда не можетъ сдѣлаться совершенной. Она заключается въ томъ, что ближайшее изслѣдованіе открываетъ, насколько всѣ новыя опыты стоятъ въ соотвѣтствіи съ тѣми ожиданіями, которыя мы питали, исходя изъ основныхъ научныхъ положеній. Но такъ какъ опытъ не завершается, то и изслѣдованіе не можетъ найти завершенія. Значеніе этого обстоятельства тѣмъ серьезнѣе, что прочная, ясная причинная связь между измѣненіями является для насъ послѣднимъ критеріемъ, руководствуясь которымъ мы отличаемъ грезу отъ дѣйствительности (сравн. 6). Если мы сомнѣваемся въ реальности какой-либо вещи, стоящей передъ нами, мы дѣлаемъ попытку, — не можемъ ли мы привести эту вещь въ необходимую связь съ другими вещами, реальность которыхъ для насъ установлена; если это оказывается невозможнымъ, мы начинаемъ видѣть въ данномъ явленіи иллюзію или галлюцинацію, — если только не возникаетъ сомнѣнія по отношенію къ другимъ вещамъ, которыя мы считали дѣйствительными; въ послѣднемъ случаѣ намъ пришлось бы произвести испытаніе относительно этихъ другихъ вещей, — нельзя ли привести ихъ

въ связь съ вещами, въ реальности которыхъ у насъ пока нѣтъ никакихъ основаній сомнѣваться. Такъ какъ критерій дѣйствительности можно провести всегда лишь приблизительно, то самое понятіе дѣйствительности есть въ сущности идеальное понятіе (сравн. 17). Мы успѣшно оперируемъ съ этимъ понятіемъ, какъ и съ различными другими, несмотря на его незавершенный характеръ. Бытіе не выступаетъ передъ нами, какъ завершенное, — да и кто знаетъ, завершено ли оно вообще? Можетъ-быть, оно находится въ процессѣ постоянного развитія, такъ-что въ непрерывномъ проявленіи новаго и новаго эмпирическаго содержанія нѣтъ никакой случайности. Тогда было бы понятно, что бытіе несоизмѣримо съ нашимъ познаніемъ, какіе бы огромные успѣхи ни сдѣлало послѣднее.

Но въ такомъ же положеніи, какъ положенія, являющіяся основными для нашего познанія бытія, находятся и тѣ принципы, которые лежатъ въ основѣ нашихъ этическихъ сужденій. Этические принципы даютъ тѣ нормы, которыми мы должны руководствоваться при оцѣнкѣ человѣческихъ дѣйствій, если хотимъ сохранить согласіе съ тѣмъ, что можно назвать основнымъ, центральнымъ для нашей природы. Поэтому этические принципы измѣняются, разъ измѣняется центральное въ нашей природѣ, а примѣненіе и провѣрка этихъ принциповъ опытомъ всегда остаются несовершенными, потому что мы не можемъ охватить взглядомъ всей той великой связи, въ которой человѣческія дѣйствія возникаютъ, какъ ея члены, и въ которую они въ то же время вторгаются, — потому что эта великая связь находится въ постоянномъ развитіи. — Съ этической точки зрѣнія незавершенный характеръ бытія получаетъ совершенно особенное значеніе. Если бы бытіе само по себѣ было завершенно, для этики не оставалось бы ни мѣста, ни основаній. Объ этическомъ стремленіи можетъ итти рѣчь лишь при томъ условіи, если теченіе міра остается незавершеннымъ, и если продолженіе его отчасти опредѣляется человѣческимъ хотѣніемъ и дѣйствіями ¹¹²). Одна изъ причинъ, почему религія и этика такъ легко впадаютъ въ споръ другъ съ другомъ, заключается именно въ томъ, что религія вообще склонна къ вѣрѣ въ готовый, для всѣхъ временъ абсолютно совершенный принципъ бытія (сравн. 79).

По аналогіи съ основными положеніями науки и этики религиозное сознание можетъ выдвинуть принципъ сохраненія цѣнности, какъ презумпцію,—хотя подтвержденіе его представить несравненно большія трудности и будетъ много несовершеннѣе, чѣмъ подтвержденіе положеній, основныхъ для теоретической и этической области. Мотивомъ, побуждающимъ выдвинуть упомянутый принципъ, будетъ по существу практическая потребность личности, вытекающая изъ опыта отношеній, складывающихся между цѣнностью и дѣйствительностью. Положеніе о сохраненіи цѣнности будетъ служить выраженіемъ упованія, что въ смѣнѣ временъ, въ потокѣ измѣненій всегда сохранится цѣнное ядро бытія; упованіе это въ свою очередь породитъ стремленіе видѣть въ новыхъ формахъ и явленіяхъ, въ которыхъ проявляется бытіе, только новыя оболочки, подъ которыми скрываются старыя цѣнности. И нѣтъ никакой необходимости, чтобы это упованіе и это стремленіе были скованы какимъ бы то ни было догматическимъ авторитетомъ; не видно также необходимости и въ томъ, чтобы они вступили въ конфликтъ съ какой-либо изъ предпосылокъ науки или повели къ конфликту съ какимъ-либо изъ результатовъ науки.

Во всѣхъ областяхъ жизнь идетъ впереди опыта. Жизнь начинается избыткомъ силы. Въ этомъ отношеніи характерно, что, напр., обмѣнъ веществъ въ зародышѣ курицы такъ же интенсивенъ, какъ у взрослой курицы. Ростъ предъявляетъ большія требованія, чѣмъ сохраненіе. Чтобы преодолѣть сопротивленіе развитію и укрѣпленію, жизнь должна начинаться съ большимъ запасомъ силы. Это справедливо по отношенію какъ къ психической, такъ и къ чисто физической жизни. Въ связи съ этимъ стоитъ безсознательное упрежденіе, стремленіе впередъ, смѣлое образованіе представленій, которое такъ характерно для жизни мышленія. Прежде чѣмъ жить воспоминаемъ, мы живемъ ожиданіемъ; мы смотримъ впередъ, прежде чѣмъ начинаемъ оглядываться назадъ. Мы рождаемся въ вѣрѣ и начинаемъ смѣлыми презумпціями. И уже потомъ становится дѣломъ опыта внести посредствомъ подтвержденій и разочарованій ограниченія и опредѣленность въ первоначальныя презумпціи. Если между приобрѣтенными нами представленіями

и опытомъ открывается противорѣчіе, то оно можетъ вытекать или изъ того, что нашъ опытъ слишкомъ ограниченъ, или же изъ того, что наши представленія ложны. Открытіе такого противорѣчія во всѣхъ областяхъ можетъ привести къ серьезному кризису. Тогда все ставится въ зависимость отъ того, обладаетъ ли психика такой эластичностью, чтобы сумѣть или расширить опытъ до такой степени, что онъ приходитъ въ соотвѣтствіе съ идеальными презумпціями, или же преобразовать идеи такъ, чтобы онѣ согласовались съ непреложнымъ свидѣтельствомъ опыта. Въ этомъ состоитъ великое искусство жить.

Положеніе о сохраненіи цѣнности часто можетъ быть удержано лишь благодаря тому, что цѣнности претерпѣваютъ измѣненія, или же потому, что онѣ выступаютъ уже не въ тѣхъ опытахъ, какъ раньше. Слѣдовательно, вѣра въ сохраненіе цѣнности можетъ быть удержана лишь при томъ предположеніи, что духовная работа идетъ непрерывно, и что она въ состояніи отдѣлять ядро отъ скорлупы не только до той поры, пока бытіе даетъ старыя, уже извѣстные плоды, но и тогда, когда оно приноситъ новыя плоды. При этомъ можетъ случаться, что со временемъ становится ядромъ то, что первоначально было скорлупой, и обратно.

Но развѣ опытъ здѣсь не можетъ повести дальше, чѣмъ къ ограниченію и ближайшему опредѣленію, развѣ онъ не можетъ привести къ полному уничтоженію той потребности, которая побудила выставить положеніе о сохраненіи цѣнности? Представимъ себѣ, что потребность въ открытіи причинъ событий на каждомъ шагѣ всегда встрѣчаетъ разочарованія, такъ какъ принципъ причинности никогда не находитъ какого бы то ни было подтвержденія; не отпадетъ ли тогда въ концѣ-концовъ и эта потребность? Всѣ духовныя потребности возникаютъ при извѣстныхъ условіяхъ и исчезаютъ вмѣстѣ съ ними. Каждая потребность личности, какъ и вообще всякая жизнь, должна бороться за свое существованіе. Безспорно, то же самое возможно и по отношенію къ религиозной потребности. Исторія религіи учитъ насъ, что вѣра умираетъ собственно отъ недостатка условій для жизни, а не потому, что она была строго теоретически опровергнута. Или, какъ говоритъ Огюсть

Контъ: Аполлонъ и Минерва никогда не были опровергнуты. Измѣнилась вся почва, на которой только и могла процвѣтать потребность въ сохраненіи этихъ образовъ боговъ. Боги умираютъ отъ недостатка питанія, а питаніе протекаетъ изъ живой потребности духа. Но религіозно-историческій опытъ до сихъ поръ показывалъ намъ примѣры исчезновенія только специальныхъ формъ или объектовъ религіозной вѣры, но не давалъ такихъ примѣровъ, когда изсякалъ бы тотъ живой источникъ, которымъ питается вѣра. Изсякнетъ ли этотъ источникъ въ далекомъ будущемъ, этого мы не можемъ знать. Пока-что у насъ нѣтъ никакихъ основаній предполагать это. Тотъ религіозный кризисъ, среди котораго мы живемъ, можетъ быть процессомъ преобразованія, можетъ не знаменовать предсмертной борьбы.

82. Какъ часто бываетъ въ подобныхъ случаяхъ этотъ кризисъ подготовленъ измѣненіями, каждое изъ которыхъ само по себѣ, повидимому, не имѣетъ принципиальнаго значенія. Въ теченіе послѣднихъ столѣтій все яснѣй становилось, что значеніе религіи заключается не въ научномъ познаніи бытія, что она не въ состояннн привести насъ къ такому. Съ отрицательной стороны этотъ выводъ обосновывается тѣмъ, что наука приводитъ насъ къ познанію, идя другими путями, пользуясь другими формами, чѣмъ религія. Съ положительной стороны выводъ обосновывается возрастающимъ проникновеніемъ психологіи въ существо религіи, что ведетъ къ выдѣленію элементовъ чувства и воли, какъ существенной стороны религіи, и къ признанію того факта, что представленіямъ принадлежитъ въ ней сравнительно второстепенное значеніе. Завершеніемъ всего этого ряда измѣненій можетъ быть только признаніе того, что всѣ религіозныя представленія имѣютъ символическій или поэтический характеръ.

Разъ достигнуто пониманіе того, что всѣ мнѣшескія и догматическія представленія имѣютъ поэтический характеръ, и разъ послѣ того продолжаетъ существовать потребность удержать увѣренность въ сохраненіи цѣнности,—то непрерывность въ развитіи человѣческаго духа сохраняетъ свою силу въ этомъ очень существенномъ пунктѣ. То, что тогда занимаетъ мѣсто

религіи, вовсе не философія. Это—особый видъ вѣры, замѣняющій другіе виды вѣры. Вѣра всегда можетъ быть только объектомъ, но не продуктомъ философіи; продуктъ ея она лишь постольку, поскольку философія можетъ раскрыть психологическую возможность известной вѣры при известныхъ условіяхъ духовной жизни. Философія религіи изслѣдуетъ гносеологическія, психологическія и этические условія, отъ которыхъ зависитъ всякій видъ вѣры. Но она не въ состояннн конструировать какую бы то ни было вѣру; она можетъ лишь описывать, анализировать, производить оцѣнку вѣры, къ развитію которой съ различныхъ сторонъ приводитъ самая жизнь. Философія религіи есть сравнительная наука; она изслѣдуетъ точки зрѣнія вѣры и формы вѣры въ ихъ отношеніяхъ къ условіямъ духовной жизни, въ ихъ борьбѣ съ ними—точно такъ же, какъ сравнительная биологія изучаетъ органическія существа въ ихъ отношеніяхъ къ матеріальнымъ условіямъ жизни и въ ихъ борьбѣ съ ними. И философія религіи—насколько я въ состояннн видѣть—открываетъ, что возможна и въ дѣйствительности прогрессивно развивается религіозная точка зрѣнія безъ миеа, безъ догмы, безъ культа; эта точка зрѣнія представляетъ результатъ личныхъ опытовъ, которые находятъ себѣ выраженіе въ поэзіи жизни, принимающей различныя формы въ зависимости отъ особенностей индивидуума. Даже въ тѣхъ случаяхъ, когда при наличности такой точки зрѣнія все-же сохраняются образы и символы, заимствованные изъ классическихъ эпохъ положительныхъ религіи, это находитъ себѣ историческое и психологическое оправданіе. Во-первыхъ, интерпретація, необходимая при этомъ, постоянно совершается и въ положительныхъ религіяхъ. И, во-вторыхъ, та высокая поэзія, которая заключается въ миеахъ и догмахъ, не составляетъ исключительнаго достоянія отдѣльнаго народа, отдѣльной церкви или секты: она принадлежитъ человѣчеству, ею можетъ располагать всякій, у кого жизненный опытъ идетъ въ томъ же самомъ или въ аналогичномъ направленіи, какъ и опытъ, которому обязаны своимъ первымъ возникновеніемъ или формировкой упомянутые образы и догмы. Но существуютъ и такіе люди, у которыхъ процессъ созданія образовъ или символовъ развивается вполне свободно,—без-

различно, получают ли результаты этого процесса значеніе лишь для отдѣльнаго индивидуума или же и для другихъ, кромѣ него.

83. Нерѣдко употреблявшееся выше выраженіе *положительная религія* требуетъ ближайшаго опредѣленія. Выраженіе это слѣдуетъ, несомнѣнно, понимать такъ же, какъ, напр., выраженіе „положительное право“. Слѣдовательно, подъ этимъ выраженіемъ надо разумѣть религію, которая въ опредѣленныхъ традиціяхъ, въ общихъ формахъ и обрядахъ приняла устойчивый видъ; такимъ образомъ, положительная религія предполагаетъ социальную общность съ установившимися нормами. Отсюда слѣдуетъ, что положительная религія является противоположностью „естественной“ религіи, къ которой отдѣльный индивидуумъ приходитъ при посредствѣ своего собственнаго убѣжденія,—такой же противоположностью, какъ положительное право по отношенію къ естественному праву, которое вытекаетъ изъ размышленій объ условіяхъ социальной жизни и объ отношеніи индивидуума къ обществу. Слѣдовательно, слово „положительный“ означаетъ то, что установлено въ опредѣленныхъ формахъ (*quod positum est*).

Всѣмъ положительнымъ религіямъ, о которыхъ мы знаемъ изъ исторіи, обща та особенность, что содержаніе ихъ составляетъ изъ мифовъ, легендъ и догмъ, и что мифы, легенды и догмы разсматриваются какъ выраженія абсолютной истины, имѣющія объективную цѣнность. И, далѣе, во всѣхъ мифахъ и догмахъ творцомъ міра или, по меньшей мѣрѣ, творцомъ самаго замѣчательнаго, что совершается въ мірѣ, признается личное существо (одно или многія). Съ чисто исторической точки зрѣнія было бы поѣтому правильно внести только, что отмѣченную особенность въ опредѣленіе положительной религіи. Въ своей „Этикѣ“ (глава XXXII) я, дѣйствительно, исходилъ именно изъ этого историческаго опредѣленія. Тѣмъ не менѣе нельзя отрицать, что могла бы сложиться религіозная община, вѣра которой нашла бы себѣ поэтическое, символическое выраженіе, не завершаясь въ какой бы то ни было догмѣ. Очень легко могъ бы развиваться символизмъ, общій для всѣхъ членовъ общины, или же ихъ могли бы объединять общіе великіе жиз-

ненные опыты, а формировка частныхъ была бы вполне представлена отдѣльнымъ индивидуумамъ; тогда оригинальность и творческая способность отдѣльной личности опредѣляла бы, до какой степени символы, созданные ею, получаютъ признаніе въ широкихъ кругахъ. Было бы тщетнымъ трудомъ конструировать ближайшимъ образомъ точку зрѣнія этого рода; если ей суждено выступить въ исторіи,—жизнь породитъ ее по-своему, какъ породила старыя положительныя религіи. Понятіе положительной религіи получило бы тогда болѣе широкій объемъ (и, слѣдовательно, меньшее содержаніе), чѣмъ это имѣетъ мѣсто въ настоящее время въ исторически данныхъ религіяхъ.

Въ положительныхъ религіяхъ, извѣстныхъ намъ изъ исторіи, съ психологической точки зрѣнія слѣдуетъ видѣть концентраціи, синтеза, въ которыхъ человѣческія представленія о бытіи переработаны и переплетены съ самыми глубокими жизненными опытами. Хотя мы переживаемъ теперь эпоху критики и анализа, тѣмъ не менѣе нѣтъ возможности доказать, что времена такихъ духовныхъ концентрацій должны миновать. И точно такъ же нельзя доказать, что концентраціи этого рода необходимо должны носить такой же миеологическій и догматическій характеръ, какъ извѣстныя до сихъ поръ положительныя религіи. Для того, чтобы проникнуть всю жизнь убѣжденіемъ, что высшія для насъ идеи суть только аллегоріи,—для этого необходима духовная свобода и сила. До сихъ поръ условія слагались не особенно благопріятно для развитія этихъ способностей; но кто бы могъ указать, гдѣ лежитъ граница развитію свободы и силы въ человѣческомъ родѣ?

Въ виду этого мнѣ кажется неосновательнымъ суживать понятіе положительной религіи до такой степени, что миеическія и догматическія персонификаціи становятся ихъ необходимою принадлежностью. И въ особенности неосновательно это въ томъ случаѣ, если справедливъ данный выше психологическій анализъ, который заставилъ насъ признать за религіозными представленіями производное значеніе. Помимо того, и „естественная“ религія обыкновенно выступала съ той же принадлежностью. Но было бы еще неосновательнѣе видѣть въ персонификаціи этого рода необходимую составную часть всякой религіи,—вы-

ступает ли она как „положительная“ или же нѣтъ. Никакимъ способомъ нельзя устранить слѣдующій вопросъ: какую цѣнность имѣло бы существованіе личныхъ существъ, въ которыя вѣрятъ, и какую цѣнность имѣетъ фактъ вѣры въ нихъ? Но поставивъ этотъ вопросъ, мы найдемъ, что идея сохраненія цѣнности есть основная религіозная идея, и что только она и даетъ дѣйствительное содержаніе и дѣйствительное значеніе представленіямъ о личныхъ богахъ. А эта идея можетъ сохранить свою важность даже въ томъ случаѣ, если всѣ персонификации получаютъ исключительно символическій смыслъ, и даже при условіи существованія другихъ символовъ, кромѣ тѣхъ, которые замѣстствованы изъ отношеній человѣческой жизни или антропоморфичны въ точномъ значеніи этого слова. Тогда жизнь человѣческаго духа сохранить непрерывность, хотя и оставить точку зрѣнія положительной религіи. Само по себѣ остается вопросомъ, будетъ ли та точка зрѣнія, которая достигается послѣ того, какъ положительная религія отринута,—будетъ ли она въ дѣйствительности высшей точкой зрѣнія. Она не будетъ высшей сама по себѣ, потому только, что мненія, легенды и догмы устраняются ею. Въ другомъ мѣстѣ я уже замѣтилъ: если человѣкъ *не* вѣритъ чему-нибудь,—это, пожалуй, крайній минимумъ того, что о немъ вообще можно сказать. Отрицательная сторона—отказъ отъ извѣстной точки зрѣнія—ничего не говоритъ намъ о цѣнности новой точки зрѣнія или о томъ, достигнута ли вообще новая точка зрѣнія. При переходѣ отъ положительной религіи къ свободной религіозной точкѣ зрѣнія критерій „высшаго“ и „низшаго“ долженъ оставаться тотъ же самый, какъ тотъ, который примѣняется къ ряду религій, когда одну изъ нихъ мы называемъ высшей по сравненію съ другой. Въ этической философіи религіи мы еще возвратимся къ этому вопросу.

Какъ уже не разъ замѣчено выше, я отнюдь не придаю большого значенія имени „религія“. Опасность употребленія слова религія въ широкомъ смыслѣ обуславливается тѣмъ, что это благоприятствуетъ недобросовѣстному приспособленію. Но, съ другой стороны, современная религіозная жизнь часто принимаетъ такіа формы—и притомъ какъ разъ въ тѣхъ кру-

гахъ, которые думаютъ, будто имъ принадлежитъ монопольное право называться религіозными,—что отказъ отъ имени религія во истину не можетъ считаться серьезнымъ жертвованіемъ.

Но какъ бы мы ни назвали точку зрѣнія, которая, отстаивая вѣру въ сохраненіе цѣнности, не облакаетъ ея въ догматическую форму,—во всякомъ случаѣ въ задачу философіи религіи входитъ ближайшее изслѣдованіе вопроса, возможна ли такая точка зрѣнія, и какія трудности ей приходится преодолевать.

84. Исходной точкой при всякомъ опредѣленіи цѣнности—какъ и при всякомъ познаніи, при всякомъ объясненіи—является положеніе человѣка въ бытіи; оцѣнка обуславливается отношеніями человѣческой жизни. Положеніе, мѣстопребываніе человѣка и отношенія его жизни ограничены, мы не можемъ окинуть взоромъ связь ихъ съ остальнымъ бытіемъ. Этой трудности не существовало бы, если бы мы могли мыслить человечество и земной шаръ какъ центръ бытія; но коперниковское міропониманіе расширило горизонтъ и такимъ образомъ сдѣлало проблему сохраненія цѣнности много сложнѣе, тѣмъ она была раньше. Необозримость той связи, въ которую воткана исторія нашихъ высшихъ цѣнностей, дѣлаетъ невозможнымъ не только объективное обоснованіе положенія о сохраненіи цѣнности: она дѣлаетъ также невозможнымъ придать вѣрѣ въ сохраненіе цѣнности опредѣленную форму,—не говоря уже о наглядности формы. Мы не можемъ пойти дальше такой общей идеи, какъ слѣдующая: то, что обладаетъ дѣйствительной цѣностью, стоитъ въ такой глубокой связи съ силами, дѣйствующими въ бытіи, что оно должно сохраняться въ какой бы то ни было формѣ.—Это—затрудненіе, общее всѣмъ религіямъ. Впрочемъ, положительныя религіи вообще исходили изъ того, что бытіе тѣсно ограничено, но ни одна изъ нихъ не даетъ разрѣшенія тѣхъ сомнѣній, которыя возникаютъ, разъ отпадаетъ тѣсная ограниченность бытія.

Расширеніе горизонта во всякомъ случаѣ должно привести къ непоколебимому убѣжденію, что наши понятія о цѣностяхъ не могутъ достигнуть завершенія. Высшую цѣнность невозможно указать такъ же, какъ и первую причину. Мы часто бываемъ

вынуждены останавливаться на причинахъ, причинъ которыхъ мы не въ состояніи открыть; точно такъ же, производя оцѣнку, мы по необходимости останавливаемся на цѣнностяхъ, которыя являются для насъ высшими, и которыя, какъ таковыя, должны прямо или косвенно лежать въ основѣ всѣхъ другихъ цѣнностей, открываемыхъ нами. Но если мы укрѣпляемся въ своей вѣрѣ и приписываемъ нашимъ понятіямъ о цѣнностяхъ значеніе, далеко выходящее за предѣлы человѣческаго бытія,—то мы должны сжиться и съ той мыслью, что *наши* высшія цѣнности сами могутъ быть всего лишь элементами порядка вещей, еще болѣе широкаго, элементами царства цѣнностей, и что мы не въ состояніи представить себѣ ни его основныхъ законовъ ни его размѣровъ; не въ состояніи представить ихъ точно такъ же, какъ не можемъ представить порядка природы въ цѣломъ, потому что та закономерность явленій природы, которая открывается намъ наукой, остается только отрывкомъ. Слѣдовательно, вѣра въ сохраненіе цѣнности предполагаетъ смиреніе мужества; только благодаря ему вѣра въ сохраненіе цѣнности и можетъ утверждаться тамъ, гдѣ наша способность производить оцѣнку достигла своихъ предѣловъ, такъ какъ нашъ опытъ подошелъ къ своимъ предѣламъ.

Но даже если бы мы не выходили за предѣлы, на которые наталкивается способность человѣка, и тогда остается несомнѣннымъ, что мы не можемъ составить себѣ никакихъ опредѣленныхъ и наглядныхъ представлений о будущихъ формахъ цѣнности. Какъ показываетъ опытъ, въ области цѣнностей совершаются постоянныя передвиженія,—объ этомъ уже упоминалось выше въ другой связи (73). То, что первоначально имѣло цѣнность лишь въ качествѣ средства, впоследствии можетъ получить цѣнность, какъ цѣль, а что сначала обладало цѣнностью, какъ цѣль, потомъ можетъ оказаться введеніемъ и подготовкой къ новымъ, неизвѣстнымъ до того времени, болѣе широкимъ цѣностямъ. Такимъ же образомъ могутъ совершиться субъективныя передвиженія цѣнностей, какъ результатъ измѣненія мотива оцѣнки, и объективныя передвиженія цѣнностей, какъ результатъ возникновенія совершенно новыхъ цѣнностей. И всѣ такія передвиженія суть единственныя формы, въ кото-

рыхъ передъ опытомъ раскрывается сохраненіе цѣнностей. Передвиженія эти собственно и составляютъ содержаніе человѣческой исторіи. Но въ то же время они показываютъ, что сохраняется не какая-либо отдѣльная, опредѣленная цѣнность. Чтобы цѣнность могла сохраниться, она должна претерпѣть измѣненія,—точно такъ же, какъ сѣмя, чтобы сдѣлаться растеніемъ, должно измѣниться. Въ области цѣнностей мы встрѣчаемъ аналогію тому, что въ анатоміи называется эпигенезисомъ, въ противоположность преформации: во время роста совершаются настолько глубокія измѣненія, что въ зародышѣ никакъ нельзя видѣть то же растеніе или животное, но только въ уменьшенномъ масштабѣ,—точно такъ же и въ прежнихъ цѣнностяхъ нельзя сразу открыть предобразованія позднѣйшихъ цѣнностей. Только опытъ можетъ показать намъ, какія новыя формы будутъ въ дѣйствительности приняты цѣнностями; а этотъ опытъ простирается несравненно дальше, чѣмъ могутъ окинуть взоромъ отдѣльные индивидуумы и поколѣнія.—Напрашивается и еще одна аналогія изъ области естествознанія. Какъ изъ общей идеи сохраненія энергіи мы не можемъ вывести совершающихся въ дѣйствительности специальныхъ превращеній энергіи,—точно такъ же изъ идеи сохраненія цѣнности мы не можемъ вывести, въ какихъ новыхъ формахъ выступаютъ цѣнности. Въ обоихъ случаяхъ исключительно только одинъ опытъ можетъ раскрыть передъ нами характеръ новыхъ формъ, а опытъ никогда не завершается.

Если бы до сихъ поръ мы не получили достаточнаго предостереженія противъ догматической формулировки положенія о сохраненіи цѣнности, то мы получили бы рѣшительное предостереженіе теперь, со стороны закона передвиженія. Мы пришли къ выводу, что мы не можемъ вѣрить въ сохраненіе опредѣленныхъ эмпирическихъ цѣнностей.

Мы должны даже сдѣлать еще одинъ шагъ впередъ. Изъ психологическаго закона, извѣстнаго подъ названіемъ закона отношенія,—согласно этому закону свойство (качество и степень силы) каждаго чувства опредѣляется извѣстною противоположностью къ предшествующимъ и одновременнымъ состояніямъ и элементамъ,—изъ этого закона слѣдуетъ, что всякая

цѣнность измѣняется, разъ измѣняются отношенія, и что неизмѣняющаяся цѣнность вовсе не могла бы быть цѣнностью. Измѣняется фонъ, на которомъ выступаетъ чувство, должно измѣниться и самое чувство; а если фонъ остается однообразнымъ и неизмѣннымъ, то чувство будетъ слабѣть и въ концѣ-концовъ совершенно исчезнетъ¹¹³). Цѣнность можетъ сохраняться лишь путемъ измѣненій и превращеній. Это стоитъ въ связи съ реальностью отношеній времени и вообще съ реальностью различій. Только идя путемъ чистой мистики, который неизбѣжно заканчивается экстазомъ,—людямъ (иногда) удавалось дойти до того, чтобы отвлечься отъ такого порядка вещей. Легко, впрочемъ, видѣть, какъ благодаря закону отношенія и самымъ измѣненіямъ и различіямъ, составляя условіе для возникновенія цѣнностей, получаютъ свою высокую цѣнность. Всѣ религіи склонны не замѣчать этого обстоятельства, хотя бы онѣ и признавали значеніе отношеній времени (сравн. 77—78). Онѣ оказываются недостаточно дальнзоркими, когда дѣло идетъ о тѣхъ источникахъ и условіяхъ для возникновенія цѣнностей, которые коренятся какъ разъ въ измѣнчивости и различіяхъ. Съ извѣстнымъ страхомъ онѣ отворачиваются отсюда и думаютъ, что лишь бѣгствомъ отъ этой, настолько существенной стороны дѣйствительности, могутъ удерживать положеніе о сохраненіи цѣннаго. Это—пунктъ, на которомъ остается еще сдѣлать имѣющее большое значеніе опыты и открыть новыя духовныя страны.

Смѣшеніе отдѣльныхъ опредѣленныхъ цѣнностей съ вѣчными цѣнностями есть иррелигіозное смѣшеніе. Но этой иррелигіозностью страдаетъ большинство религій. Ихъ религіозный постулаты принимаетъ такую форму: „Если перестанутъ существовать извѣстные мнѣ виды и формы цѣнности, мнѣ тогда нѣтъ дѣла до сохраненія цѣнности, или, вѣрнѣе, я отказываюсь отъ признанія, что существующее есть цѣнность, или что оно обладаетъ цѣнностью“. Это—далеко не рѣдкая эгоистическая форма религіозности. Въ особенности часто обосновывается такимъ способомъ вѣра въ личное безсмертіе. Какъ будто бы въ бытіи не могло бы быть никакого смысла, если бы я не былъ безсмертенъ! О томъ, въ какомъ отношеніи стоитъ отдѣльная личность къ великому царству цѣнностей, нельзя составить

яснаго представленія, и потому для даннаго случая невозможно обосновать ни утвержденія ни отрицанія. Особымъ представленіемъ, которыя индивидуумъ формируетъ для себя объ этомъ вопросѣ, всегда приходится отнести къ области поэзіи и символики, разъ они выходятъ за предѣлы такой общей идеи, какъ слѣдующая: то, что дѣйствительно обладаетъ цѣнностью, сохранится въ какой бы то ни было формѣ. Поэтическое и символическое одѣяніе (безразлично, налагается ли это одѣяніе на положительное или отрицательное рѣшеніе вопроса о личномъ безсмертіи) можетъ имѣть свое большое значеніе, можетъ быть даже необходимымъ; но хотя люди не могутъ обойтись безъ одѣянія, было бы извращеніемъ вещей, если бы одѣянія дѣлали людей. Евангельское назиданіе: „не заботьтесь о завтрашнемъ днѣ“, съ большимъ правомъ можно бы примѣнить къ вопросу о посмертной жизни, чѣмъ по отношенію къ ближайшему дню земной жизни. Сохранятся ли извѣстныя намъ формы цѣнностей,—это покажетъ лишь опытъ.

85. Исслѣдованіе, данное выше, не выходило за предѣлы понятія цѣнности. Однако, нельзя отдѣлаться отъ такого вопроса: сохраняетъ ли свое объективное значеніе и за предѣлами человѣческой точки зрѣнія все то различіе, которое мы проводимъ и не можемъ не проводить между цѣнностью и дѣйствительностью,—или же, напротивъ, не есть ли оно чисто человѣческое различеніе? Вѣдь это различіе можетъ стоять въ связи съ тѣмъ обстоятельствомъ, что ни наше понятіе цѣнности ни наше понятіе дѣйствительности не завершены и незавершены. Наше понятіе цѣнности есть эмпирическое понятіе, а понятіе дѣйствительности, напротивъ, идеальное понятіе (сравн. 81 и 84). Мы не можемъ ни дѣйствительность вывести изъ цѣнности ни цѣнность изъ дѣйствительности. Всѣ способы, которые примѣнялись догматикой и умозрѣніемъ, пытавшимися совершить такое выведеніе, при ближайшемъ исслѣдованіи не выдерживаютъ критики. Наша мысль, правда, приходитъ къ тому, что признаетъ возможность принципа, изъ котораго могли бы вытекать одновременно какъ возникновеніе и сохраненіе міра, такъ и общая связь дѣйствительности. Но эта идея не можетъ быть проведена въ научной формѣ.

Впрочемъ, какъ кажется, уже простая возможность сохранения цѣнности за предѣлами человѣческой жизни предполагаетъ непрерывное продолженіе жизни души (безразлично, стоитъ ли это въ связи съ сохраненіемъ отдѣльныхъ одушевленныхъ существъ или нѣтъ). Дѣло въ томъ, что цѣнность невозможна безъ отношенія къ жизни души. Если бы намъ была извѣстна такая форма бытія, при которой отпадаетъ различіе между цѣнностью и дѣйствительностью, тогда здѣсь не было бы такой великой проблемы; но оставаясь на почвѣ опыта, мы обязаны изслѣдовать вопросъ такъ, какъ онъ является намъ въ нашемъ мірѣ, гдѣ цѣнность и дѣйствительность различны, гдѣ въ самой дѣйствительности существуетъ различіе между духомъ (психической жизнью) и матеріей.

Въ этомъ отношеніи важно то обстоятельство, что нѣтъ возможности вывести духовное изъ матеріальнаго. Критика различныхъ формъ матеріализма достаточно показала это. Какъ бы мы ни мыслили отношенія психической жизни къ другимъ сторонамъ бытія, она стоитъ передъ нами какъ особая, несводимая къ другимъ сторонамъ бытія. На той общей, недоступной для насъ почвѣ, на которой возникаютъ какъ духовное, такъ и матеріальное (первое, какъ уже сказано, одинаково невыводимо изъ второго, какъ и второе изъ перваго), на этой почвѣ можетъ быть и мыслима непрерывность душевной жизни, выходящая за ограниченную сферу того, что открываетъ намъ въ мірѣ нашъ опытъ; тѣмъ не менѣе и здѣсь мы не въ состояніи представить себѣ тѣ спеціальныя формы, въ которыхъ должна проявляться эта непрерывность за предѣлами нашего опыта. Дѣло въ томъ— и это главное,— что душевная жизнь извѣстна намъ какъ самостоятельный элементъ бытія, а не какъ излишній придатокъ или нѣчто, стоящее внѣ всякой внутренней связи съ другими элементами бытія. Однако, даже матеріалистическое міропониманіе очень легко могло бы удержать вѣру въ сохраненіе цѣнности: ему стоило бы только допустить, что матерія всегда заключаетъ въ себѣ условія для возникновенія психической жизни, и что въ послѣдней можетъ найти себѣ продолженіе предыдущій ходъ развитія жизни.

Въ этомъ пунктѣ не слѣдуетъ забывать предѣльности на-

шего опыта. У насъ нѣтъ ручательства за то, что у бытія не можетъ быть никакихъ другихъ сторонъ или атрибутовъ, кромѣ только тѣхъ двухъ—духовное и матеріальное,—которые даются намъ нашимъ опытомъ. Поэтому ни идеалистическое, ни матеріалистическое міропониманіе не могутъ быть проведены во всей полнотѣ (сравни. 19—20). По отношенію къ проблемѣ цѣнности изъ указаннаго обстоятельства (изъ того, что наше знаніе основныхъ формъ—атрибутовъ—бытія несовершенно) вытекаетъ слѣдующее: горизонтъ расширяется, если тѣ виды и способы, при посредствѣ которыхъ совершается передвиженіе цѣнностей и сохраненіе ихъ во время этихъ передвиженій, оказываются многочисленнѣе, чѣмъ они были бы въ томъ случаѣ, если бы мы исходили изъ предположенія, что противоположность между духовнымъ и матеріальнымъ есть непримиримое противорѣчіе, и потому между ними приходится дѣлать ближайшій выборъ. Такое расширеніе горизонта предостерегаетъ какъ отъ сомнѣній ограниченности, такъ и отъ ограниченнаго догматизма.

Я позволю себѣ иллюстрировать эту сторону дѣла при помощи одной аналогіи. Когда сѣра измѣняетъ форму своего состоянія и переходитъ изъ твердаго въ жидкое, а изъ жидкаго въ газообразное состояніе, она въ то же время измѣняетъ и свой цвѣтъ. Но ни цвѣтъ невозможно объяснить изъ формы состоянія, ни, наоборотъ, форму состоянія изъ цвѣта. Если бы мы ничего не знали о сѣрѣ, кромѣ формъ ея состоянія и цвѣтовъ, тогда проблема внутренней связи между формой и цвѣтомъ была бы неразрѣшима. Но мы знаемъ въ дѣйствительности также различія температуры сѣры и знаемъ, дальше, что нагрѣваніе производитъ измѣненія какъ состоянія, такъ и цвѣта. И вотъ мы не знаемъ подобнаго третьяго, когда имѣемъ въ виду все бытіе. Только въ томъ случаѣ, если бы мы знали таковое, проблемы духовной жизни, и въ частности проблема цѣнности нашли бы у насъ свое разрѣшеніе. Но въ дѣйствительности и судьба цѣнностей и вообще судьба жизни души являются передъ нами въ отрывочной формѣ; эта отрывочность, правда, не дѣлаетъ невозможной вѣру въ сохраненіе цѣнности, но приводитъ къ тому, что она никогда не можетъ сдѣлаться чѣмъ-либо большимъ, чѣмъ просто вѣра.

86. Когда заходить рѣчь о научномъ міропониманіи, нерѣдко придаютъ слишкомъ ужь большой вѣсъ общимъ законамъ природы. Конечно, если сравнить старыя представленія о мірѣ съ современными, больше всего бросаются въ глаза именно естественные законы. Однако, законы эти суть собственно абстракціи. Они намѣчаютъ тѣ формы и тѣ нормы, сообразно которымъ совершается движеніе и развитіе бытія. Но существенно то обстоятельство, что движеніе и развитіе—какъ въ духовной, такъ и въ матеріальной области—всегда имѣютъ опредѣленное направленіе и, слѣдовательно, извѣстный, опредѣленный индивидуальный характеръ. Бытіе представляетъ какъ бы одну великую индивидуальность; мы видимъ въ немъ одну изъ безчисленныхъ возможностей; мы должны относиться къ нему, какъ относимся къ отдѣльному человѣку, который всегда представляетъ нѣчто большее, чѣмъ частный случай всеобщаго закона. Индивидуальность возникаетъ благодаря совмѣстному дѣйствію законовъ; она есть (употребляя выраженіе Эрштеда) всесложность (въ противоположность какъ односложности, „простотѣ“, такъ и многосложности), мы должны взять ее такою, какъ она дается намъ опытомъ. Какъ бы далеко ни шли въ дѣлѣ редукаціи самыя отважныя гипотезы, всегда мы найдемъ однако извѣстныя опредѣленные силы, дѣйствующія въ извѣстныхъ опредѣленныхъ направленіяхъ. Даже въ томъ случаѣ, если бы оказалось возможнымъ вывести все позднѣйшія силы и направленія изъ тѣхъ, которыя для насъ являются первоначальными,—даже и тогда первоначальныя силы и направленія будутъ для насъ просто фактами, и намъ придется принять ихъ, какъ факты,—точно такъ же, какъ намъ приходится принимать тѣ первоначальныя предрасположенія, которыми начинается жизнь человѣка, какъ факты, данные во всей ихъ индивидуальной опредѣленности. Бытіе есть уникумъ, и если мы имѣемъ основанія сравнивать его съ драмой; то это—драма съ опредѣленными, специальными положеніями и инсценировкой, и мы должны принять все это, какъ оно есть.

Исследователь-естествоиспытатель и историкъ стремятся распутать ходъ этой драмы. Но такъ какъ нашъ опытъ охватываетъ только одинъ отдѣльный актъ, пожалуй, даже только

одну отдѣльную сцену этой великой драмы, то мы не въ состояніи конструировать для себя цѣлую драму. А если бы мы попытались сдѣлать это, то оказалось бы, что возсозданная нами драма есть всего лишь часть нѣкоторой, еще болѣе величавой драмы. Всякая міеологія, всякая догматика и всякая метафизика постоянно оставляетъ—въ какомъ бы отношеніи ни стояло это обстоятельство въ внутренней связи и логическимъ послѣдствіямъ ихъ конструцій—рядъ вопросовъ безъ отвѣта: отчасти вопросы касательно того, что предшествовало описываемой имъ драмѣ, отчасти вопросы о томъ, что слѣдуетъ за ея окончаніемъ. Такимъ образомъ, не исчерпываются ни основныя положенія ни послѣдствія.

Человѣческая индивидуальность въ своемъ своеобразіи тоже неисчерпаема. Нѣтъ возможности вскрыть и объяснить все ея элементы такимъ образомъ, чтобы „всесложность“ выступила въ своемъ специальномъ характерѣ. Въ еще большей степени справедливо это по отношенію къ бытію вообще, такъ какъ здѣсь нѣтъ взаимодействія съ внѣшнимъ міромъ, которое могло бы дать намъ указанія, какъ въ случаѣ съ конечной индивидуальностью. Проблема бытія обостряется именно благодаря тому, что бытіе, разъ мы стараемся понять его какъ цѣлостность, должно носить специальный, индивидуальный характеръ,—и въ то же время индивидуальность, приписываемая нами бытію, не можетъ разсматриваться, какъ обусловленная отношеніемъ бытія къ чему-то отличному отъ него,—точка зрѣнія, примѣнимая вообще ко всемъ индивидуальнымъ формамъ бытія.

Это обстоятельство пріобрѣтаетъ огромную важность для нашихъ общихъ теоретическихъ и практическихъ основныхъ положеній. Чтобы показать во всей полнотѣ объективное значеніе этихъ положеній, мы должны представить себѣ бытіе какъ индивидуальное цѣлое, а упомянутыя основныя положенія—какъ его внутренней законъ. Напр., принципъ причинности былъ бы строго доказанъ лишь при томъ условіи, если бы можно было указать для всѣхъ явленій ихъ опредѣленное мѣсто въ великой цѣлостности; то же самое и съ принципомъ сохранения энергіи, который можетъ быть доказанъ лишь по отношенію къ завершеннымъ и изолированнымъ цѣлостностямъ. Недо-

казуемость основныхъ положеній, какъ уже показано выше (81), стоитъ въ связи съ незавершеннымъ—для насъ, а можетъ-быть, по существу (18)—характеромъ бытія. Положеніе о сохраненіи цѣнности раздѣляетъ общую судьбу съ другими основными положеніями. Лишь при условіи, если бы мы могли охватить бытіе во всей его „всесложности“, для насъ сдѣлалось бы ясно, какое объективное значеніе принадлежитъ этому положенію. При всякой попыткѣ утвержденія этого положенія не слѣдуетъ забывать, что каждое общее положеніе такого рода представляетъ проникновеніе въ реальность или взглядъ на нее лишь съ одной единственной стороны, но никакъ не исчерпывающее опредѣленіе. Какъ индивидуальный характеръ бытія, такъ и его безконечность постоянно полагаютъ границу передъ нами.

87. Итакъ, понятіе закона природы часто представляется мистической силой, возвышающей надъ потокомъ явленій; точно такъ же въ понятіи атома нерѣдко видятъ выраженіе для абсолютно неразложимаго составного элемента этого потока, надъ которымъ господствуетъ мистическая сила естественнаго закона. Если бы такое пониманіе было справедливо, тогда положеніе о сохраненіи цѣнности наталкивалось бы на непреодолимые затрудненія. Дѣло въ томъ, что съ наступленіемъ времени, когда наша міровая система, какъ признается всѣми, разложится въ хаосъ атомовъ,—въ такое же количество атомовъ, сколько потребовалось ихъ на сложеніе міра при его сотвореніи,—атомы эти, допуская упомянутое представленіе объ ихъ свойствахъ, имѣли бы рѣшительно тѣ же самыя свойства, какъ и тогда, когда они вступили въ нашу міровую систему. Они, такъ сказать, ничему не научились бы и ничего не забыли. Но какой же смыслъ имѣетъ тогда весь этотъ совершившійся міровой процессъ? Разумѣется, нѣчто останется, будетъ существовать; но имѣетъ ли это нѣчто какую-нибудь цѣнность, и, во всякомъ случаѣ, какую цѣнность имѣетъ то обстоятельство, что міровая система развивалась?

Чтобы освѣтить этотъ пунктъ, мы должны напомнить прежде всего, что „наша міровая система“ не есть „весь міръ“. Изъ того, что, какъ можно предвидѣть, жизнь и движеніе на-

шей міровой системы нѣкогда прекратятся, вовсе не слѣдуетъ, что должны остановиться жизнь и движеніе и во всемъ бытіи, состоящемъ изъ безчисленныхъ міровыхъ системъ. И, дальше, благодаря взаимодействию между различными міровыми системами,—которыя, вѣроятно, находятся на различныхъ ступеняхъ развитія,—міръ, движеніе котораго прекратилось, можетъ быть вовлеченъ въ процессъ развитія всего остального бытія.

Далѣе, что касается понятія атома, его такъ же не слѣдуетъ принимать догматически, какъ религіозныя представленія. Въ основѣ образованія понятія „атомъ“ лежитъ слѣдующій фактъ: различные „элементы“ такимъ образомъ соединяются въ сложныя вещества, что вѣсь сложнаго вещества равенъ суммѣ вѣсовъ тѣхъ элементовъ, изъ которыхъ оно образовалось, и что, разложивши сложное вещество, мы получимъ тѣ же самыя вѣса, какіе были передъ его образованіемъ. Но изъ этого не слѣдуетъ необходимо, что атомы должны быть абсолютно неразложимы. Они неразложимы, поскольку на нихъ дѣйствуютъ извѣстныя намъ силы природы; поэтому очень легко можетъ быть, что они сложны,—и они должны быть сложными, такъ какъ обладаютъ протяженіемъ, хотя послѣднее и ничтожно по сравненію съ чувственно-воспринимаемымъ протяженіемъ (сравн. 16). Поэтому отдѣльный атомъ есть собственно микрокосмъ, въ которомъ снова возникаютъ всѣ тѣ же проблемы, которыя встаютъ передъ нами въ нашемъ „макркосмѣ“, представляющемъ, однако, всего лишь атомъ по сравненію съ необозримой вселенной.

Слѣдовательно, ничто не мѣшаетъ намъ предположить, что въ глубинѣ атомовъ могли отложиться слѣдствія и результаты прежнихъ міровыхъ процессовъ, въ которыхъ атомы принимали участіе. Тогда абсолютному разложенію не осталось бы мѣста, не осталось бы даже въ томъ случаѣ, если бы разложеніе міровой системы окончилось „хаосомъ“ атомовъ; но по существу въ такомъ разложеніи нѣтъ необходимости, потому что разложеніе могло бы окончиться просто міровымъ порядкомъ, болѣе элементарнымъ, чѣмъ тотъ, который существовалъ, когда система стояла на высшей точкѣ своего развитія. Даже въ „хаосѣ“

атомамъ, можетъ-быть, было бы чему научиться и было бы что позабыть. Въ этомъ случаѣ оказалось бы возможнымъ—даже для чисто материалистическаго пониманія—отношеніе непрерывности между различными періодами міра. Предшествующій періодъ тогда могъ бы послужить основой и исходной точкой для послѣдующаго міра.

88. Слѣдовательно, для того, чтобы основное религіозное положеніе имѣло объективное значеніе, существуетъ больше возможностей, чѣмъ это часто предполагается. Помѣхой дѣятельности мышленія можетъ служить какъ эмпиризмъ, такъ и догматизмъ. Самая серьезная трудность, стоящая на пути стремленію удержать положеніе о сохраненіи цѣнности, вытекаетъ изъ того, что бытіе открываетъ слишкомъ много возможностей, а не изъ того, что возможностей слишкомъ мало. Въ бытіи имѣетъ мѣсто непрекращающаяся борьба и столкновенія элементовъ и индивидуумовъ. Въ бытіи разсѣяно безчисленное множество сѣмянъ, но только для немногихъ изъ нихъ оказывается возможность пустить корень и продолжить свою жизнь и развитіе. И даже тамъ, гдѣ условія благоприятствуютъ развитію, оно совершается среди взаимныхъ препятствій, путемъ вытѣсненія съ одной стороны и вымиранія—съ другой. Развитие отправляется отъ множества различныхъ исходныхъ пунктовъ, и между тенденціями развитія, которыя коренятся въ этихъ исходныхъ пунктахъ, первоначально устанавливается далеко не гармоническое соотношеніе. Въ большинствѣ случаевъ успѣхъ въ одномъ пунктѣ достигается лишь такимъ образомъ, что на другомъ пунктѣ не достигается никакого результата. Конечно, и сопротивленіе и помѣхи могутъ имѣть высокую цѣнность, потому что они являются разлагающими силами и освобождаютъ энергію, которая въ противномъ случаѣ оставалась бы въ скрытомъ состояніи; но въ дѣйствительности сопротивленіе и помѣхи, о которыхъ мы знаемъ изъ нашего опыта, вовсе не ограничиваются одной этой ролью.

Въ связи съ спорадическимъ характеромъ всякаго развитія стоитъ то обстоятельство, что у насъ получается такое впечатлѣніе, какъ будто затраты бытія на достиженіе какого-нибудь результата больше, чѣмъ этотъ результатъ. Бытіе выступаетъ

передъ нами расточительнымъ и потому безопаднымъ. А расточеніе приводитъ, повидимому, къ уtratѣ цѣнностей.

Проблема дисгармоніи бытія возвращаетъ насъ къ проблемѣ единства и множественности (16—18). Мы нашли, что нѣтъ возможности вывести множественность изъ единства, а если бы даже это было возможно, то проблема дисгармоніи, выступить только еще рельефнѣе: если бы многосложность—множество спорадическихъ исходныхъ пунктовъ—дѣйствительно вытекала изъ одного одинаго принципа, какъ бы возможно было тогда объяснить, что между различными тенденціями развитія многосложныхъ элементовъ и индивидуумовъ имѣетъ мѣсто не всегда гармоническое, но зачастую и дисгармоническое отношеніе? Между ними, казалось бы, можетъ происходить треніе, но отнюдь не большее, чѣмъ требуется для освобожденія энергіи¹¹⁴). А если мы соплемся на сказаніе о грѣхопадении, это нисколько не поможетъ дѣлу и лишь на мѣсто одной загадки поставимъ нѣсколько новыхъ. Дѣйствительно, какъ возможно паденіе, если каждый элементъ и каждый индивидуумъ бытія первоначально возникли изъ одного гармоническаго принципа? И, дальше, грѣхопадентіе объясняетъ—самое большее—дисгармонію въ человѣческомъ мірѣ, но не другія дисгармоніи бытія. Можетъ-быть, скажутъ, что необходимо допустить возможность паденія,—иначе человѣкъ не былъ бы личностью, такъ какъ личность развивается лишь совершая выборъ среди ряда возможностей. Но если при этомъ признаютъ личное божество и, однако, не допускаютъ возможности грѣхопадентія этого божества, то впадаютъ въ серьезное внутреннее противорѣчіе. Кроме того, самая возможность паденія есть уже выраженіе дисгармоніи: если я способенъ совершить завтра мощенническую продѣлку, то я *уже сегодня* мощенникъ. Если же признаютъ, что первоначальная возможность паденія была заложена уже при самомъ твореніи, то допускаютъ тѣмъ самымъ, что дисгармонія произведена уже сотвореніемъ.—а на него уже и съ другой точки зрѣнія, оставаясь послѣдовательнымъ, приходится смотрѣть какъ на уменьшеніе цѣнности (срав. 78). Никакая схоластика не въ состояніи отразить этого вывода.

При анализѣ этой проблемы обыкновенно просматривается

одна сторона дѣла. Очень часто обнаруживается склонность исходить изъ того положенія, что „право“ на сторонѣ цѣлостности бытія, на сторонѣ принципа цѣлостности, и что отдѣльный элементъ или индивидуумъ, тенденции развитія котораго ведутъ къ нарушенію этой цѣлостности, напротивъ, „неправъ“. При этомъ вовсе не замѣчается, что лишь путемъ огромной абстракціи возможно противопоставить такимъ образомъ принципъ цѣлостности отдѣльнымъ элементамъ или индивидуумамъ. Вѣдь сила, которая дѣйствуетъ въ каждомъ изъ послѣднихъ, есть лишь часть силы цѣлостности, а законы, которые „все-сложнымъ“ образомъ дѣйствуютъ въ отдѣльныхъ существахъ, суть лишь индивидуализированный случай совмѣстнаго дѣйствія общихъ законовъ бытія. Слѣдовательно, „право“ стоитъ такъ же на сторонѣ каждаго отдѣльнаго элемента бытія, какъ и на сторонѣ цѣлостности, и изъ того, что элементъ слѣдуетъ своимъ собственнымъ законамъ, своимъ собственнымъ тенденціямъ развитія, вовсе не вытекаетъ, что онъ выступаетъ мятежнически. Въ склонности отыскивать источникъ дисгармоніи прежде всего въ элементахъ, но въ то же время не въ принципъ цѣлостности,—въ этой склонности обнаруживается ходъ мысли, свойственный Востоку. Реакціей противъ него является величавый образъ Гетевского Прометей; онъ стремился, въ противоположность обычному внѣшнему понятію о богѣ, къ утверженію внутреннихъ божественныхъ задатковъ въ каждомъ отдѣльномъ конечномъ существѣ. Стихотвореніе „Прометей“ можетъ считаться иррелигиознымъ лишь съ дуалистической религіозной точки зрѣнія. Глубокомысленное религіозное пониманіе, согласно которому самъ богъ испытываетъ страданія, фактически (какъ бы ни объяснялось дѣло мифами или догматами) нанесло дуализму смертельный ударъ, хотя само оно не замѣчало и не желало этого.—Конечно, подведеніе общаго итога становится еще труднѣе, разъ приходится не только принимать въ соображеніе возможность сліянія отдѣльныхъ конечныхъ гармоній и дисгармоній въ безконечную, универсальную гармонію цѣлаго, но и обратить вниманіе на тѣ стороны бытія, въ которыхъ дисгармоніи принадлежатъ господство, такъ-что трудно представить себѣ, какъ бы могла она

перейти во всеобъемлющую гармонію. Такія области—самостоятельные части бытія; отъ нихъ нельзя поэтому отдѣлаться замѣчаніемъ, что въ великомъ міровомъ концертѣ они играютъ подчиненную роль. Только „сверхъ-человѣкъ“ Востока (безсильными плагиатами его являются конструированные въ послѣднее время сверхъ-человѣки), только онъ могъ возсѣдать на своемъ небѣ,—и среди дисгармоній находить гармонію въ своемъ бытій. Въ этомъ—великое оправданіе и источникъ полезнаго дѣйствія тѣхъ протестовъ, которые исходили со стороны Вольтера и Шопенгауэра.

Итакъ, уже съ чисто теоретической и интеллектуальной точки зрѣнія, которая стремится только къ научному познанію, бытіе представляется ирраціональнымъ или незавершеннымъ (18); не менѣе справедливо это и съ точки зрѣнія опредѣленія цѣнности бытія. Здѣсь мы встрѣчаемся съ подтвержденіемъ того, что религія не разрѣшаетъ загадокъ, которыхъ не въ состояніи разрѣшить наука. Выгода религіи передъ наукой заключается, можетъ быть, въ томъ, что для первой легче отклонить мышленіе отъ неразрѣшимыхъ загадокъ, такъ что ихъ жало становится менѣе чувствительнымъ; это является выгодой, когда дѣло идетъ о хотѣніяхъ, когда приходится дѣйствовать,—когда необходимо бороться и требуется сохранить мужество. Чтобы избѣжать жала, скрытаго въ трактуемой проблемѣ, необходимо—мы пользуемся образомъ Bayle'я—воспрепятствовать мысли видѣть свою собственную тѣнь: лишь когда тѣнь, падающая отъ Буцефала на землю, перестала пугать его, оказалось возможнымъ управлять Буцефаломъ. Чтобы представленіе о мрачныхъ и дисгармоническихъ сторонахъ бытія не тормазило стремленій сознанія, оно должно быть захвачено идеальнымъ содержаніемъ, должно сконцентрироваться около лучезарной идеи: только при такомъ условіи и возможна борьба съ мрачнымъ и дисгармоническимъ. Но отвернуться отъ проблемы не значитъ разрѣшить ее. Самымъ послѣдовательнымъ было бы признать неразрѣшимость проблемы,—особенно если дѣло обстоитъ такимъ образомъ, что можно жить великою и прекрасною жизнью, хотя бы и не всѣ загадки нашли разрѣшеніе. Насъ, существа, проникнутыя стремленіями, озабочиваетъ собственно не весь фактической характеръ бытія, но

вопросъ о тѣхъ условіяхъ, какія оно создаетъ для дальнѣйшаго развитія. Сила сопротивленія и степень дисгармоніи, конечно, будутъ опредѣлять характеръ нашего опыта въ томъ, что касается отношенія цѣнности къ дѣйствительности. Но само по себѣ положеніе о сохраненіи цѣнности не стоитъ въ зависимости отъ того, насколько малая или насколько большая цѣнность существуетъ въ бытіи; положеніе это утверждаетъ, вѣдь, только одно: цѣнность, которая существуетъ, сохранится и впредь. Только въ томъ случаѣ, если приходятъ къ убѣжденію, что дѣйствительность вытекаетъ изъ цѣнности, жало проблемы становится невыносимымъ (сравн. 75). Если же существуетъ возможность утверждать и, пожалуй, даже умножать цѣнность, разъ она открывается въ бытіи, тогда религиозная аксіома можетъ быть удержана.

Двѣ идеи всегда будутъ имѣть рѣшающее значеніе для того положенія, которое мы занимаемъ по отношенію къ проблемѣ, обусловленной дисгармоніями въ мірѣ.

Во-первыхъ, нашъ опытъ ограниченъ по сравненію съ необозримымъ бытіемъ; поэтому всегда необходимо изслѣдовать, не можетъ ли расширеніе опыта привести къ другому результату. Эта идея имѣетъ существенное значеніе уже въ области чисто теоретическихъ проблемъ. Если нашъ опытъ, оставаясь строго послѣдовательнымъ, приводитъ къ внутреннему противорѣчію, мы изъ-за этого не отказываемся отъ признанія объективнаго значенія логическихъ принциповъ; напротивъ, мы изслѣдуемъ, не лежитъ ли причина противорѣчія въ томъ, что нашъ опытъ слишкомъ ужъ ограниченъ. И, дѣйствительно, часто оказывается, что противорѣчіе исчезаетъ, если мы сумѣемъ расширить нашъ опытъ. Точно такъ же возраженія противъ сохраненія цѣнности часто немедленно рушатся, едва лишь мы расширяемъ свой горизонтъ, открывая или создавая цѣнности тамъ, гдѣ онѣ, казалось, были рѣшительно невозможны. Въ извѣстной попыткѣ Лейбница отстоять оптимистическое міросозерцаніе важнѣйшая и, пожалуй, почти единственно справедливая мысль такова: благодаря идеѣ о безконечности бытія мы находимся въ болѣе благоприятномъ положеніи по отношенію къ проблемѣ дисгармоніи, чѣмъ мыслители древности (Плотинъ, Августинъ).

Во-вторыхъ, жизнь вѣчно становится снова юной. Каждый годъ имѣетъ свою весну, каждое поколѣніе—свою юность. Слѣдовательно, опять и опять выступаютъ новые задатки жизни, и потому рѣшительно невозможно замѣтить, что міръ долженъ состариться. Постоянно открывается новый отдѣлъ исторіи; по отношенію къ нему прежній рядъ опытовъ, на которыхъ обосновывались наши сужденія о цѣнности и дѣйствительности, оказывается всего лишь доисторическимъ періодомъ; вся прежняя драма превращается теперь лишь въ прологъ болѣе величественной драмы. Бытіе не только необозримо, но и неисчерпаемо.

Поэтому, несмотря на всѣ трудности, вѣра въ сохраненіе цѣнности психологически возможна. Имѣется ли въ дѣйствительности эта вѣра, въ какой формѣ и въ какой степени,—это можетъ показать только опытъ.

89. Живое чувство дисгармоній въ бытіи и (какъ въ насъ самихъ, такъ и во внѣшнемъ мірѣ) большею частью основывается на дѣйствіи контраста. Идеаль выдвигается какъ судья надъ дѣйствительностью. Противоложность между дѣйствительностью и великими цѣлями, которыя мы поставили передъ собой, обуславливаетъ наши презрительные приговоры надъ дѣйствительностью,—такою, какова она есть. Юноша, впервые встрѣчаясь съ упорнымъ и стойкимъ сопротивленіемъ дѣйствительности, и не зная, какую цѣнность можетъ представлять такое сопротивленіе само по себѣ, съ изумленіемъ спрашиваетъ: и это называется жизнью? И чѣмъ большія требованія предъявляетъ онъ къ жизни—не только во имя себя самого, но и во имя того высшаго, что знаетъ онъ,—тѣмъ больше мрака открываетъ онъ кругомъ себя. Было бы очень легко избавиться отъ такихъ открытій, отъ открытія дисгармоній въ жизни,—стоило бы только ограничить и притупить свое чувство гармоническаго и идеальнаго. Кто не связываетъ своихъ стремленій съ великими вещами и съ областью широкихъ интересовъ,—многія страданія минуютъ того.

Слѣдовательно, способность истытывать печаль и страданія неразрывно связана съ благородствомъ человѣка. Она показываетъ, какія великія противоположности могутъ быть охвачены

человѣческой жизнью, и свидѣтельствуеетъ о глубокомъ, полномъ силы единствѣ человѣческой природы. Боль сама по себѣ есть симптомъ разложенія,—а разлагаться можетъ только то, что по своему существу обладаетъ единствомъ; чувство боли показываетъ, что этому единству что-то угрожаетъ ¹¹⁵). И если, несмотря на боль, духовная жизнь можетъ быть сосредоточена, если она можетъ протекать въ сконцентрированной формѣ,—то въ этомъ съ полною ясностью обнаруживается, какой энергіей обладаетъ она.

Именно то обстоятельство, что дисгармонія чувствуется, является признакомъ того, что въ бытіи существуютъ цѣнности. Фономъ для пессимизма служитъ оптимистическій элементъ. Правда, дѣйствіе контраста можетъ сдѣлаться до такой степени сильнымъ, что смыслъ къ цѣнности фона совершенно утрачивается. Но это происходитъ лишь при томъ условіи, если чловѣкъ находится въ состояніи полной пассивности.

Исслѣдуя проблему дисгармоніи, намъ необходимо остановиться еще на одной возможной точкѣ зрѣнія; она лежитъ на границѣ между этикой и религіей. Цѣнность не стоитъ въ абсолютной зависимости отъ того, сохраняется она или нѣтъ. То, что въ нашей оцѣнкѣ является прекраснымъ и добрымъ, можетъ сохранять свою цѣнность, какая бы судьба ни выпала ему на долю, и какія бы тѣни ни омрачали его путь. Нѣтъ необходимости въ томъ, чтобы идея становилась менѣе истинной, чувство менѣе чистымъ и благороднымъ,—потому только, что они должны отдать времени свою дань. Цѣнность не всегда измѣряется въ терминахъ времени. И если бы доброму и прекрасному суждено было погнубнуть,—развѣ оно отъ этого становится менѣе прекраснымъ и добрымъ? Чѣмъ содержательнѣе жизнь, тѣмъ рѣшительнѣе мы забываемъ о времени. Самый трудъ отысканія и порожденія цѣнностей предполагаетъ вѣру въ сохраненіе этихъ цѣнностей, поскольку онъ предполагаетъ, что цѣнности могутъ быть освобождены и могутъ тогда найти въ бытіи свое мѣсто,—безразлично, какое это мѣсто и насколько оно значительно. Если ядро всякой религіи составляетъ вѣра въ сохраненіе цѣнности, то въ точкѣ зрѣнія, которая отдается исключительно отысканію и порожденію цѣнностей, несомнѣнно,

заключается религія въ скрытомъ состояніи. Можно *быть* религиознымъ, находиться въ религиозномъ состояніи, *не имѣя* религіи; и, наоборотъ, та религія, которую просто *имѣютъ*, стоитъ въ очень шаткомъ отношеніи къ личности. Если опредѣлять Бога, какъ принципъ сохраненія цѣнности въ бытіи, то всякій, кто работаетъ во имя утвержденія цѣнности въ бытіи, есть „сынъ Божій“, какой бы видъ ни имѣлъ его катехизисъ.

90. Въ задачу науки о духѣ входитъ пониманіе и оцѣнка духовныхъ явленій: она изучаетъ не только вполнѣ развитыя формы этихъ явленій, но отыскиваетъ и тѣ силы, изъ которыхъ возникаютъ онѣ, и потомъ изслѣдуетъ, имѣются ли въ наличности такія условія, чтобы дѣятельность этихъ силъ продолжилась при новыхъ отношеніяхъ и въ новыхъ формахъ ¹¹⁶). Во внѣшней природѣ среди смѣны внѣшнихъ формъ сохраняется внутренняя связь; то же самое открывается и въ духовной области, чѣмъ глубже мы проникаемъ въ нее, оставивъ всякую предвзятость. Если результаты произведеннаго выше анализа правильны, то представленія принадлежатъ къ смѣняющимся формамъ въ религиозной области, а не къ ея ядру собственно; тѣмъ не менѣе представленія оказываютъ, конечно, огромное влияніе на состояніе ядра, поскольку они стоятъ въ соотвѣтствіи съ общимъ уровнемъ духовной жизни. Мы пришли къ тому результату, что религиозная жизнь обладаетъ болѣе высокой степенью непрерывности, чѣмъ религиозныя представленія. Если видѣтъ въ религіи попытку познать бытіе, разрѣшить мировую загадку,—то битва потеряна ею. Но религія живетъ въ чловѣческомъ чувствѣ и потребности,—и отсюда она всегда будетъ приводить волю въ движеніе, побуждать ее къ открытію и порожденію цѣнностей; точно такъ же, опираясь на помощь фантазіи, она всегда будетъ въ состояніи формировать образы и символы, въ которыхъ находитъ себѣ выраженіе высшая поэзія жизни.

Но проблема сохраненія цѣнности возвращается здѣсь снова, только въ болѣе спеціальной формѣ. Не будетъ ли съ переходомъ изъ догмы въ символъ связана утрата цѣнностей? Для того, чтобы высшія представленія, извѣстныя чловѣку,—или, точнѣе, представленія объ извѣстномъ ему высшемъ,—для

того, чтобы они могли выступить въ наглядныхъ формахъ, чтобы ихъ реальность и объективное значеніе сдѣлались объектомъ безусловной вѣры, чтобы они въ то же время были общими всѣмъ индивидуумамъ или, по меньшей мѣрѣ, обширнымъ группамъ индивидуумовъ,—для всего этого требуется, чтобы духовная жизнь обладала совершенно другою степенью замкнутости и концентрации. Множество оговорокъ и критическихъ сомнѣній, необходимо сопряженныхъ съ переходомъ отъ точки зрѣнія догматизма къ точкѣ зрѣнія поэзіи жизни, повидимому, должны ослабить концентрацію, безъ которой жизнь не могла бы обойтись. Такая существенная перемѣна въ значеніи представленій не можетъ не оказать глубокаго вліянія на жизнь чувства и воли ¹¹⁷).

Въ современномъ духовномъ развитіи есть много такого, что оправдываетъ постановку этого вопроса. Не даромъ образъ Гамлета до послѣдняго времени оставался типической фигурой для литературы; впрочемъ, надо сказать, что образъ этотъ постепенно сжался до ничтожныхъ размѣровъ, и болѣзненный процессъ разложенія, въ которомъ находится герой Шекспира, стоящій на границѣ межъ инстинктомъ и рефлексіей, постепенно уступилъ мѣсто самодовольному декадансу, для котораго пѣна—самый цѣнный продуктъ прибоа волнъ. Конечно, и въ пѣнѣ есть своя красота, но истинная культура—не только пѣна, но и волна, не только слѣдствіе, но и причина.

Первое замѣчаніе, какое необходимо сдѣлать здѣсь, заключается въ слѣдующемъ: если въ переходѣ отъ догматизма и лежитъ элементъ разложенія, то оно начинается уже въ самой положительной религіи, какъ только для нея минуютъ классическія времена. Уже въ церкви религиозная жизнь утратила свое единство. Мало-по-малу пришлось прийти къ признанію, что религія не учитъ насъ ни астрономіи, ни физикѣ, ни естественной исторіи. Критика библіи (или, употребляя болѣе подходящее названіе, литературная исторія библейскихъ писаній) все болѣе выясняетъ намъ, что библія совершенно не учитъ насъ и исторіи. Что касается практики—укажемъ, напр., на теологическія истолкованія ясныхъ заповѣдей нагорной проповѣди,—здѣсь тоже признается, что библія также не учитъ насъ

и этикѣ. Сомнѣнія здѣсь добрались уже до такихъ вопросовъ, которые казались недосягаемыми для нихъ. Расколъ открыто заявленъ, и проблема выступаетъ передъ всякимъ мыслящимъ человѣкомъ. Религія въ свои классическія времена была все; теперь она обнаруживаетъ тенденцію превратиться въ послѣднее утѣшеніе. Для тѣхъ, кто ясно смотритъ на вещи, теперь несомнѣнно, что въ своей классической формѣ она можетъ быть удержана лишь посредствомъ судорожныхъ усилій, которыя показываютъ, что концентрація около нея уже не носитъ того естественнаго характера, какъ въ прежнія времена.—Если церкви не удастся справиться съ современной литературной исторіей ветхаго завѣта, она должна будетъ пройти курсъ примѣненія символическихъ представленій. Но церковь всегда очень медленно приступаетъ къ задачѣ. Прошло два столѣтія, прежде чѣмъ она признала самостоятельность естественныхъ наукъ. Время покажетъ, какой срокъ потребуется для того, чтобы она признала самостоятельность научнаго изслѣдованія въ исторіи. А потомъ дойдетъ очередь до психологіи и этики.

Когда самостоятельное изслѣдованіе начинаетъ играть серьезную роль, непосредственная увѣренность исчезаетъ. Въ этомъ отношеніи разложеніе знаменуетъ—сначала—даже протестантизмъ; впоследствии онъ сумѣлъ приобрести фактическую увѣренность. Полная же увѣренность существуетъ лишь тамъ, гдѣ религія со всѣхъ сторонъ охватываетъ человѣка, какъ объективная сила, не зависящая отъ его убѣжденій. Тамъ же, гдѣ ясно даетъ знать о себѣ самодѣятельность, и гдѣ рѣшительно заявляетъ о себѣ собственный выборъ,—тамъ полная увѣренность недостижима. Въ этомъ смыслѣ нельзя не признать извѣстной справедливости въ томъ мнѣніи, согласно которому религія есть нѣчто такое, чего самъ человѣкъ не можетъ ни приобрести ни создать. Русскій крестьянинъ находитъ совершенно естественнымъ, что татары-однодеревенцы исповѣдуютъ не такую религію, какъ самъ онъ, но нетерпимо относится къ сектантамъ въ предѣлахъ своей собственной религіи и мотивируетъ это такъ: „крестьяне-татары получили свою религію отъ Бога, какъ и цвѣтъ своей кожи; но молоко—это русскіе, которые сами выдумали себѣ вѣру“ ¹¹⁸).—Для

человѣка легче открывать Бога въ установившихся, традиционныхъ внѣшнихъ формахъ, чѣмъ во внутреннемъ исканіи и стремленіяхъ, которыя могутъ выводить человѣка за предѣлы внѣшней, исторически установленной связи, и въ которыхъ отдѣльная личность, какъ кажется при поверхностныхъ наблюденіяхъ, вполне предоставлена самой себѣ.

Самостоятельно пріобрѣтенное міросозерцаніе не легко достигаетъ такой устойчивости, какой можетъ обладать традиционная вѣра. Въ послѣдней важнѣйшая часть работы давнымъ-давно сдѣлана, она хранитъ опыты, собиравшіяся въ теченіе цѣлыхъ столѣтій и принявшіе форму образовъ, которые по своему характеру и примѣненію приспособлены къ духовной потребности ряда поколѣній. Напротивъ, процессъ развитія и новообразования по самой незаконченности новыхъ формъ, потому, что онѣ еще не выдержали пробы, сопровождается неспокойствомъ и колебаніями. Лишь постепенно, посредствомъ проникновенія въ новыя духовныя отношенія, преодолевается своего рода головокруженіе, естественно возникающее благодаря удаленію отъ тѣсныхъ, но привычныхъ, надежныхъ формъ, въ которыхъ жизнь протекала до того времени.

Для многихъ людей—вслѣдствіе передвиженій, играющихъ такую важную роль въ психической жизни—критика и отрицаніе становятся главнымъ дѣломъ, а не просто средствомъ освобожденія. Щипцы для раскалыванія орѣховъ становятся для нихъ важнѣе, чѣмъ ядро, появленію котораго содѣйствуютъ щипцы. Слѣдствіемъ этого является ироническое, равнодушное отношеніе къ вопросу; можетъ-быть, оно даже будетъ приниматься за признакъ самой прогрессивной точки зрѣнія. Но не такая форма—одна изъ многихъ формъ филистерства—сдѣлаетъ возможнымъ переходъ къ новой стадіи жизни. Развитіе здѣсь замерзаетъ, дѣйствительная же новая жизнь придетъ изъ совершенно другихъ областей. Но точно такъ же, разъ старыя формы почти утратили жизнь, ничему не помогутъ, если мы станемъ цѣпляться за нихъ. Тогда у насъ не окажется пристанища и въ новомъ мірѣ, который воздвигается вокругъ насъ. Изъ страха превратится въ Гамлета мы сдѣлаемся Донъ-Кихотомъ.

91. Нѣтъ недостатка въ провозвѣстникахъ такого искусства жизни и мышленія, которое, пройдя черезъ чистилище проблемы, сумѣетъ достигнуть точки зрѣнія свободного человѣка и осуществить ее въ гармоническомъ строѣ жизни. Спиноза и Гёте, Фихте и Стюартъ Милль—вотъ эти провозвѣстники, и нѣтъ никакихъ основаній думать, чтобы число ихъ не увеличивалось. Даже въ умахъ, которые не могли достигнуть такой степени гармоніи, можно открыть намеки и указанія на тотъ же новый идеалъ личности, къ которому направляются только-что перечисленные старѣйшіе провозвѣстники. Много чему есть поучиться какъ у Карлейля, такъ и у Евгенія Дюринга и Фридриха Ницше. Бываетъ, что собственныя способности человѣка недостаточны, такъ какъ внутреннія и внѣшнія отношенія слишкомъ неблагоприятны; но и въ такихъ случаяхъ потребность можетъ остаться живучей и свидѣтельствовать съ своей стороны о направленіи жизни.

Нѣтъ никакихъ основаній сомнѣваться въ томъ, что новыя формы гармонической концентраціи могутъ быть достигнуты, если исчезнуть отголоски и побочныя дѣйствія догматической узости и критическаго равнодушія. Фантазія, которая такъ мощно развивалась и раньше, въ мифическихъ и догматическихъ рамкахъ положительныхъ религій, получить тогда возможность свободно творить для себя свои собственныя формы,—разъ опытъ снова и настойчиво покажетъ, сколько дивнаго включаетъ въ себя жизнь,—какія противоположности охватываетъ она и какой борьбы требуетъ.

Великіе прообразы не бесплодно жили въ прошломъ, хотя мы, идя своими путями, уже не можемъ слѣдовать по ихъ стопамъ. Дѣло обстоитъ приблизительно такъ: то, что въ состояніи было наполнить всю жизнь какого-нибудь изъ прошлыхъ поколѣній, для позднѣйшихъ поколѣній становится лишь однимъ изъ элементовъ новой цѣлостности; но въ томъ, что первоначально цѣлое позднѣе становится элементомъ,—именно здѣсь слѣдуетъ видѣть одну изъ важнѣйшихъ формъ сохраненія цѣлостности. Такимъ именно образомъ духовная жизнь іудейства и эллиновъ была использована христіанскимъ міросозерцаніемъ,—и точно такъ же оно будетъ использовано дальнѣйшимъ. Еди-

ная связь новаго созерцанія еще не готова; но почему же не надѣяться, что она готовится самымъ незамѣтнымъ образомъ? И всякое серьезное исканіе можетъ оказать свою помощь этому дѣлу.

Е. Принципъ личности.

Единственное, что должно быть дѣйствительно универсальнымъ,—это полная свобода индивидуумовъ представлять себя по-своему вѣчную загадку.

Гюйо.

а) Значеніе и оправданіе принципа личности.

92. Принципъ личности—по своему значенію и по способу своего обоснованія—стоитъ на границѣ психологической и этической части философіи религіи. Мы понимаемъ здѣсь подъ нимъ принципъ цѣнности и оправданія индивидуальныхъ различій въ религіозной области. Принципъ личности имѣетъ также крупное этическое и правовое значеніе, при чемъ его обоснованіе и роль въ этихъ различныхъ сферахъ представляютъ извѣстную аналогію. Его необходимость въ религіозной области вытекаетъ частью изъ предпосылокъ, находящихъ себя примѣненіе и въ этикѣ, частью же изъ предпосылокъ специфически религіознаго характера.

Личное существо никогда не должно служить простымъ средствомъ для чего бы то ни было, но его слѣдуетъ всегда разсматривать въ то же время и прежде всего, какъ цѣль. Эта максима основывается на томъ, что въ нашемъ опытѣ только личныя существа выступаютъ какъ центры, концентрирующіе въ себя цѣнность бытія, т. е. они являются тѣми живыми средоточіями, гдѣ цѣнность только и можетъ быть воспринята и признава какъ таковая. Наиболѣе мучительное противорѣчіе религіозной проблемы возникаетъ главнымъ образомъ какъ разъ изъ того факта, что религія стремится доставить господство понятію цѣнности не только въ психологическомъ, но и въ космологическомъ смыслѣ. Мы не станемъ изслѣдовать сейчасъ, можно ли удалить изъ религіозной проблемы это ядовитое жало;

вопросъ этотъ уже былъ нами разсмотрѣнъ раньше. Здѣсь я буду имѣть въ виду лишь область опыта, гдѣ человѣческія личности выступаютъ какъ субъекты оцѣнокъ и потому должны обладать самостоятельною, непосредственною цѣнностью. Стѣсняющая дѣятельность средоточія цѣнности, мы тѣмъ самымъ неизбежно уменьшаемъ и самую цѣнность. Поэтому всякое стѣсненіе, всякій гнетъ и страданіе правомѣрны лишь какъ воспитательное средство, какъ средство, которое въ опредѣленный моментъ должно быть отброшено. Всякій авторитетъ стѣсняетъ, гнететъ или причиняетъ боль. Поэтому авторитетъ можетъ быть лишь средствомъ, и принципъ авторитета слѣдуетъ подчинить принципу личности, такъ какъ всякія вообще посредствующія цѣнности должны быть подчинены непосредственнымъ. Бремя доказательства всегда лежитъ на томъ, кто желаетъ стѣснить, ограничить, принудить или причинить страданіе.¹¹⁹⁾ Авторитетъ ищетъ своего оправданія въ томъ, что онъ является условіемъ полного осуществленія принципа личности; наоборотъ, личность вовсе не ищетъ своего оправданія ни въ какомъ авторитетѣ. Положительная религія, какъ она намъ извѣстна изъ исторіи, всегда обнаруживала болѣе или менѣе ясную тенденцію сдѣлать авторитетъ абсолютнымъ. Въ особенности въ католицизмѣ принципъ авторитета выступаетъ съ полною послѣдовательностью, какъ абсолютный принципъ. Авторитетъ здѣсь самъ ставитъ свои границы, рѣшаетъ, что прямо или косвенно относится къ области религіи и что нѣтъ,—декретируетъ, напри- мѣръ, что доказательства бытія Божія научно состоятельны. Выставляется требованіе „полнаго интеллектуальнаго подчиненія церкви“, и это уже разрывъ съ церковью, если вы осмѣливаетесь чему-либо учить ее, вмѣсто того чтобы только учиться отъ нея¹²⁰⁾. Тутъ открывается непримиримая вражда принципа авторитета съ принципомъ личности.

Личность подавлена, когда ей не позволено дѣйствовать въ полномъ согласіи съ ея специфическими индивидуальными особенностями и задатками. Гдѣ религіозная вѣра имѣетъ своимъ преимущественнымъ источникомъ преданіе, подражаніе или привычку, въ природѣ cadaго отдѣльнаго человѣка легко укореняются силы и элементы, лишенные дѣятельнаго начала. Лишь

тамъ, гдѣ единичный человѣкъ самъ завоевываетъ и развиваетъ въ себѣ религіозныя убѣжденія, можетъ онъ жить въ нихъ всѣмъ своимъ существомъ. Идеаломъ является такимъ образомъ возможно большая самостоятельность; всякая традиція, всякій авторитетъ должны быть лишь возбудителями, руководителями и воспитателями человѣка на пути къ этой цѣли. Всѣ наиболее глубоко ставящія свою задачу религіозныя теченія признали этотъ принципъ въ большемъ или меньшемъ объемѣ. Это принципъ углубленія. Непризнаніе его оскорбляетъ самый принципъ сохраненія цѣнности и потому враждебно религіи. Религія должна дать возможно широкій просторъ индивидуальнымъ особенностямъ. Однородность и схематизмъ должны доказывать свое право на существованіе, а не различія и особенности.

Этотъ способъ обоснованія принципа личности въ равной степени принадлежитъ и философіи религіи, и этикѣ. Но есть другой способъ, который специально принадлежитъ философіи религіи и вытекаетъ изъ всего предыдущаго религіозно-психологическаго изслѣдованія.

Единичныя личности являются не только центрами цѣнности, но и центрами опыта. Въ нихъ обнаруживается соотношеніе между цѣнностью и дѣйствительностью, а такой опытъ есть, какъ мы знаемъ, основаніе всякой религіи. Поэтому въ высшей степени важно, чтобы опытъ этотъ былъ возможно болѣе полнымъ и безпристрастнымъ. Но это имѣетъ мѣсто лишь тогда, если отдѣльные индивидуумы получаютъ возможность проявлять всѣ свои способности и всѣ стороны своего существа. Имѣется много цѣнностей, и дѣйствительность необозрима не только по своему объему, но и вслѣдствіе безконечнаго разнообразія свойственныхъ ей качественныхъ соотношеній. Каждый отдѣльный человѣкъ, какъ въ мірѣ цѣнности, такъ и въ мірѣ дѣйствительности, занимаетъ нѣсколько иное мѣсто, чѣмъ всѣ остальные люди. Онъ долженъ понять свою личную задачу, найти ея специфическій оттѣнокъ, и чѣмъ болѣе самостоятельно его „я“, тѣмъ больше онъ сдѣлаетъ опытовъ, которыхъ не въ состояніи сдѣлать никто другой. Искусство жизни должно быть, слѣдовательно, одностороннимъ въ такой же степени, какъ это

доказалъ *Юлиусъ Ланге* для пластическаго искусства. „Произведеніе искусства, говоритъ Ланге, ¹²¹⁾ не можетъ передать всесторонняго созерцанія человѣческаго образа; послѣднее даетъ лишь исторія на всѣхъ стадіяхъ своего развитія. Въ искусствѣ опредѣляющую роль играетъ согрѣтое живымъ чувствомъ отношеніе къ объекту; искусство, представляющее послѣдовательное проведеніе такого способа созерцанія, односторонне поэтому въ самомъ своемъ существѣ... Сила отдѣльнаго художника и отдѣльнаго произведенія искусства исчерпывается способностью сказать что-либо опредѣленное о данномъ объектѣ сообразно отношенію къ нему субъекта; и чѣмъ больше жару, свѣжести и тонкости въ этой работѣ, тѣмъ лучше“. То же самое обоснованіе, которое имѣетъ мѣсто въ области пластическаго искусства, годится и для искусства жизни. Всякое искусство имѣетъ своимъ базисомъ принципъ личной правды, а личная правда существуетъ лишь тамъ, гдѣ продуктъ творчества носитъ на себѣ печать индивидуума со всѣми его особенностями,—выражается ли это творчество въ созданіи вѣшняго образа или въ устроеніи собственной жизни чувства и воли, въ томъ произведеніи искусства, къ которому призванъ каждый человѣкъ. Когда эта задача уже выполнена, вступаетъ въ свои права сравнивающее и классифицирующее мышленіе,—лишь тогда оно можетъ дать свои указанія, осуществить свои выводы и комбинаціи, выставить свои типы и формы. Но это уже работа низшаго ранга. Всякая догматика и всякая критика имѣетъ въ религіозной области вторичное значеніе. Всякій разъ какъ укрѣпляется опредѣленное религіозное представленіе, оно служитъ лишь для того, чтобы дать форму, выраженіе и объясненіе непосредственному опыту, и потому здѣсь всегда возможенъ вопросъ, на чемъ основано право именно этого представленія, на чемъ основано его притязаніе быть чѣмъ-то большимъ, нежели простое выраженіе опыта отдѣльнаго индивидуума; критика и догматика тотчасъ же вступаютъ здѣсь въ споръ. Только силою непререкаемаго абсолютнаго авторитета данныя формы представленія могутъ быть объявлены общеобязательнымъ, необходимымъ выраженіемъ всякаго религіознаго опыта.

Съ религіозно-философской точки зрѣнія *Шлейермахеръ*

сразу нащупалъ центръ тяжести вопроса, замѣтивъ: „Непосредственно въ религіи все истинно; ибо развѣ можетъ быть иначе? Но непосредственнымъ здѣсь является лишь то, что не прошло черезъ горнило понятія, а выросло на почвѣ чистаго чувства“ ¹²²⁾.

Догматика—это указатель къ книгѣ жизни, а не сама книга. Немезида религіи въ томъ и состоитъ, что послѣдняя очень часто, думая бороться за самую жизнь, борется лишь за указатель къ ней. И критика зачастую слѣдуетъ за ней на этомъ пути, полагаетъ, что нанесла смертельный ударъ религіи, обнаруживъ несостоятельность указателя. Никакой указатель не въ состояніи замѣнить книгу, и только въ самой книгѣ, а не въ указателѣ, выступаютъ всѣ оттѣнки и особенности во всей приущей имъ правдѣ.

93. Въ исторіи мы находимъ все возрастающее признаніе принципа личности въ религіозной сферѣ.

Кары закона мало-по-малу исчезаютъ изъ этой области. Оскорбленіе религіи играетъ въ греческомъ и римскомъ законодательствѣ менѣе значительную роль, чѣмъ въ еврейскомъ законѣ; то же самое въ новѣйшее время по сравненію съ средневѣковымъ. Въ античномъ и средневѣковомъ государственномъ строѣ область церкви цѣликомъ или отчасти совпадала съ областью государства, и отложиться отъ церкви значило стать врагомъ государства ¹²³⁾. Правовое и этическое признаніе принципа личности оказало свое вліяніе на религію; это однако не было бы возможнымъ въ такой степени, если бы въ предѣлахъ самой религіи не имѣло мѣста развитіе въ направленіи большей глубины и личной правды. Такое развитіе можно прослѣдить въ индійской религіи, сравнивая браминство и буддизмъ, въ исторіи греческихъ вѣрованій со временъ Эсхила и Сократа, въ христіанствѣ при переходѣ отъ католицизма къ протестантизму. Въ самое послѣднее время здѣсь приходится обратить особенное вниманіе на все болѣе частое подчеркиваніе роли отдѣльныхъ великихъ личностей, какъ основопологателей и прообразовъ. Прообразъ все болѣе оттѣняетъ догму. Ему наиболѣе охотно подражаетъ тотъ, кто вырабатываетъ въ себѣ самостоятельную личность, какою въ свое время былъ и самъ прообразъ.

б) Главныя группы индивидуальных различій.

94. Давъ общее обоснованіе принципу личности, я перейду къ обзору главнѣйшихъ индивидуальныхъ различій, приобретающихъ значеніе въ религіозной области. Уже раньше (35—47) мы упоминали о такихъ различіяхъ; но тамъ они разсматривались лишь какъ результаты, какъ данныя явленія. Здѣсь, наоборотъ, я разсматриваю ихъ, какъ предрасположенія. И если формы, которыя будутъ сейчасъ очерчены, напоминаютъ въ значительной части уже упомянутыя раньше, то здѣсь онѣ подвергаются изслѣдованію съ совершенно иной стороны.

Предрасположенія, представляющія интересъ съ религіозно-философской точки зрѣнія, могутъ относиться или къ жизни чувства и воли, или къ сферѣ интеллектуальной дѣятельности. Сначала мы займемся тѣми изъ нихъ, которыя стоятъ въ связи съ жизнью чувства и воли.

Первая группа различій опредѣляется тою ролью, которую играетъ сопротивленіе. У нѣкоторыхъ натуръ жизнь чувства и воли приводится въ движеніе непрерывнымъ внутреннимъ сопротивленіемъ, которое вызываетъ *дисгармонію* духа и возбуждаетъ неизсякаемую жажду гармоніи и единства. Раздробленность является здѣсь господствующимъ состояніемъ, по сравненію съ которымъ единство выступаетъ лишь какъ возвышенный идеалъ. Отсюда вытекаетъ цѣлый рядъ вліяній контраста: то одинъ, то другой элементъ враждующихъ противорѣчій получаетъ преобладаніе, и тотъ элементъ, который какъ разъ въ данное время преобладаетъ, рождаетъ предрасположеніе къ противоположному. Неизбѣжно долженъ возникнуть рядъ колебаній, а такъ какъ среди элементовъ духа господствуетъ коренная дисгармонія, этотъ рядъ колебаній имѣетъ мало шансовъ перейти въ непрерывное движеніе. — Въ то время какъ у описанныхъ натуръ дисгармонія является движущей силой, у другихъ натуръ душа обладаетъ такою полною единства, что именно эта переполняющая ее гармонія побуждаетъ къ дѣятельности и общенію съ людьми. Это —

экспансивныя природы въ противоположность *дисгармоническимъ*. Сила обоихъ этихъ видовъ можетъ быть одинаково велика, лишь происхожденіе и примѣненіе ея въ первомъ и во второмъ случаѣ различны. Религіозное чувство и религіозныя представленія будутъ различно складываться и носить неодинаковыя оттѣнки у представителей того и другого типа, и имъ не легко понять другъ друга. Экспансивные, даже охваченные чувствомъ глубокаго религіознаго преклоненія, живутъ всецѣло и исключительно изъ самихъ себя, и высшее они попытаются прежде всего искать въ той внутренней силѣ, въ томъ источникѣ, который даетъ имъ больше, нежели они въ состояніи ясно понять, и даетъ притомъ независимо отъ ихъ сознательнаго содѣйствія. Они опредѣляютъ Высшее, какъ „силу, которая ихъ уноситъ съ собою, — какъ глубокой голосъ духовъ, отзвукъ котораго далъ имъ мысли“. Дисгармоничные, наоборотъ, обнаруживаютъ склонность искать источникъ своего духовнаго самосохраненія внѣ своего собственнаго „я“; внутри себя они находятъ настолько интенсивное сопротивленіе, что имъ необходима сила, отличная отъ дѣйствующихъ въ нихъ самихъ, чтобы выбраться изъ-подъ давящаго ихъ гнета. Поэтому они вполне естественно становятся дуалистами, въ то время какъ экспансивные — по самой природѣ своей монисты. У рѣшительнаго мониста можетъ въ концѣ-концовъ исчезнуть всякое различіе между цѣнностью и дѣйствительностью, — до такой степени лишенъ онъ способности устанавливать какія-либо различія въ великомъ совокупномъ потокѣ жизни. Экспансивные могутъ быть очень хорошо знакомы съ чувствомъ грѣховности, но оно скорѣе принимаетъ у нихъ характеръ связанности: имѣются силы, которыя еще не въ состояніи проявиться, и, быть-можетъ, требуется помощь, чтобы открыть ихъ внутренній источникъ. Ихъ Христосъ — это избавитель, или, вѣрнѣе, освободитель, дающій просторъ внутреннимъ силамъ. Дисгармоническіе, ощущая внутри себя активное сопротивленіе идеалу, которое только увеличивается подъ вліяніемъ контраста, когда идеалъ начинаетъ особенно громко звучать въ ихъ душѣ, прибѣгаютъ къ юридическимъ аналогіямъ: они чувствуютъ себя какъ бы преступниками предъ лицомъ судьи; судья,

правда, превращается въ примирителя, но тутъ игра ассоціацій контраста легко возобновляется, и примиритель въ свою очередь занимаетъ судейское кресло. Различныя формы, которыя способно принять такимъ путемъ чувство грѣховности, ясно выступаютъ въ характеристикѣ этого чувства, данной американскимъ психологомъ *Лейба* на основаніи обширнаго собраннаго имъ матерьяла¹²⁴). Лейба выводитъ различіе обихъ типовъ изъ различія религіозныхъ представленій, составляющихъ исходныя точки различныхъ индивидуумовъ. Конечно, вліяніе ихъ не можетъ быть оспариваемо. И не только уже сложившіяся представленія, но и первоначальныя предрасположенія интеллекта оказываютъ здѣсь свое дѣйствіе. Однако, это справедливо лишь съ большими ограниченіями. Въ самомъ дѣлѣ, разъ такіе характерные типы вырабатываются среди индивидуумовъ, развившихся въ рамкахъ одной и той же религіозной традиціи (протестантскаго христіанства съ болѣе или менѣе рѣшительной методистской окраской), мы не можемъ не видѣть главной причины этого факта въ эмоціональныхъ и волевыхъ предрасположеніяхъ. Различіе между преобладаніемъ дисгармоніи, контраста, страха, внутренней раздробленности, съ одной стороны, и, съ другой стороны, между преобладаніемъ внутренней активности, требующей помощи лишь для своего безпрепятственнаго проявленія, это различіе настолько глубоко, что то вліяніе, которое могутъ приобрѣсти представленія, объясняется этимъ различіемъ, а не наоборотъ.—Духовный складъ Джона Беньяна (авторъ *The Pilgrims Progress*), описавшаго исторію своего собственнаго обращенія, несомнѣнно принадлежитъ къ первому типу. Глубокая меланхолія, буйные порывы къ дѣятельности, безудержная рефлексія составили здѣсь психологическую почву тяжелой внутренней борьбы, которая закончилась лишь послѣ того, какъ стадія отчаянія привела къ состоянію полнѣйшей пассивности, давшей возможность накопить силы для новой, высшей жизни. Въ позднѣйшемъ періодѣ энергичной дѣятельности, пересиливъ внутреннее сопротивленіе, Беньянъ приближается къ экспансивному типу; и тѣмъ не менѣе ему приходится постоянно тратить массу энергіи на самообладаніе, чтобы подавить въ душѣ старый

хаосъ¹²⁵). Непроизвольное развертываніе внутренней жизни въ экспансивныхъ также не всегда совершается легко; зачастую оно можетъ осуществляться лишь толчками съ извѣстными промежутками, подобно тому какъ нѣкоторые источники выбрасываютъ свою воду то замирающимъ, то вновь возникающимъ фонтаномъ; но экспансивнымъ приходится преодолевать лишь связанность, а не хаотическое начало.

Другая группа различій характеризуется противоположною активностію и пассивностію. Чѣмъ бы ни мотивировалась активностъ, дисгармоніей или потребностію излить накопившуюся энергію,—во всякомъ случаѣ *активныхъ натуръ* такъ полно отдаются дѣлу отысканія и осуществленія цѣнностей вовнѣ, что у нихъ совершенно не остается времени, интереса и силы для развитія особой религіозной жизни. Вѣра въ сохраненіе цѣнности живетъ въ ихъ непосредственной дѣятельности, не возбуждая потребности въ специальномъ формулированіи или символизированіи, и такимъ образомъ у нихъ не играютъ особенной роли тѣ настроенія, которыя связаны съ такой вѣрой, отчасти какъ ея причины, отчасти какъ ея дѣйствія. Вѣра въ цѣнности составляетъ одно съ ихъ жизнью въ мірѣ цѣннаго.—*Пассивныхъ натуръ* чувствуютъ большую склонность къ жизни настроеній и рефлексій. Онѣ заглядываютъ впередъ, онѣ оборачиваются назадъ. Воспоминаніе и раскаяніе, надежда и вѣра выступаютъ у нихъ рѣшительнѣе и захватываютъ, каждая въ отдѣльности, всю душу, между тѣмъ какъ активныя не находятъ въ себѣ ни побужденія, ни досуга для воспоминанія или надежды, раскаянія или вѣры. Пассивныя разсматриваютъ активныхъ, какъ чуждыхъ религіи, точно такъ же и дисгармоничныя склонны считать экспансивныхъ нерелигіозными.

Третья группа различій въ области жизни чувства и воли покоится на разницѣ между порывистой эмоціональною и спокойной смѣной настроеній.—Нѣкоторыя природы склонны къ бурнымъ всплшкамъ.

Переходы между ихъ отдѣльными состояніями и цѣлыми жизненными періодами совершаются путемъ внезапныхъ переделомовъ и кажущихся прыжковъ. Отъ упомянутыхъ выше дис-

гармоничныхъ натуръ онѣ отличаются тѣмъ, что противорѣчія ихъ разрѣшаются во времени, въ то время какъ дисгармоничныя воспринимаютъ враждующія тенденціи въ своей душѣ одновременно. Имѣется, конечно, много промежуточныхъ и смѣшанныхъ формъ, такъ какъ послѣдовательная и одновременная дисгармонія не исключаютъ другъ друга взаимно. Такъ какъ, при прочихъ равныхъ условіяхъ, одновременная дисгармонія вліяетъ сильнѣе, нежели послѣдовательная, то имѣется основаніе приурочить терминъ „дисгармоничныя“ специально къ тѣмъ натурамъ, у которыхъ враждующія противорѣчія выступаютъ совмѣстно. Тамъ, гдѣ развитіе совершается въ существенныхъ чертахъ скачками, и обнаруживается преобладаніе эмоций, мы получаемъ типъ, который можно бы назвать *аффективнымъ*.—Особенность другихъ натуръ состоитъ въ томъ, что развитіе ихъ нарастаетъ маленькими дозами и потому носить на себѣ печать непрерывности. Жизнь чувства и воли имѣетъ здѣсь болѣе раздѣльный и болѣе внутренній характеръ, въ то время какъ у аффективныхъ она представляетъ картину эфемерныхъ концентрацій и отличается скорѣе силою, чѣмъ глубиною. *Типъ непрерывности* душевныхъ процессовъ (какъ можно назвать второй типъ) стоитъ въ извѣстномъ сродствѣ съ экспансивнымъ типомъ. Вѣдь, жизнь экспансивныхъ также легко можетъ вылиться въ форму кратковременныхъ, но энергичныхъ эмоціональныхъ движеній, и это совершится вполне естественно каждый разъ, когда энергія ихъ будетъ освобождена внезапно. Разница между типомъ аффекта и непрерывности, быть-можетъ, всего ярче бросается въ глаза. Она соответствуетъ тѣмъ видамъ силы, которыми можетъ обладать жизнь чувства и воли: силѣ напряженія и силѣ глубины.

Четвертая группа различій покоится на томъ видѣ чувства, при которомъ господствующимъ предрасположеніемъ является или стремленіе концентрировать все вокругъ себя, какъ центра, или, наоборотъ, стремленіе отрѣшиться отъ себя въ пользу другихъ.—Есть натуры, для которыхъ чисто-индивидуальное избавленіе и чисто-индивидуальная безопасность есть все, и которыя прекрасно могутъ поэтому представить себѣ блаженство въ-одиночку. Подобнаго рода *идіопатическая* религіоз-

ность можетъ имѣть мѣсто во всѣхъ религіяхъ, въ высшихъ отнюдь не менѣе, чѣмъ въ низшихъ,—скорѣе даже наоборотъ, такъ какъ именно въ высшихъ религіяхъ болѣе отчетливо дифференцируется различіе между самоутвержденіемъ и отказомъ отъ себя ради другихъ. Мотивировка—поскольку таковая вообще достижима—можетъ быть здѣсь чрезвычайно различна. Тома Аквинскій, на примѣръ, учитъ, что, если бы даже одинъ только человѣкъ достигъ блаженства, блаженство его тѣмъ не менѣе было бы совершеннымъ. Это очевидно основывается на той мысли, что въ блаженствѣ небесномъ каждый отдѣльный человѣкъ обладаетъ такой безконечной полнотою высшаго счастья, передъ которой исчезаютъ все остальные чувства. Подобная же мысль у Киркегора обосновывается такимъ образомъ, что въ дѣлѣ высшаго благополучія одинъ не въ состояніи сдѣлать для другого что-либо замѣтное, а потому каждый погруженъ только въ свое собственное блаженство.—У другихъ натуръ такому психическому настроенію соответствуетъ сильная *симпатическая* возбудимость. Въ рѣзкомъ противорѣчьи съ тенденціей ограничить потребность въ блаженствѣ самимъ собою стоитъ желаніе, выраженное апостоломъ Павломъ при размышленіи о духовной судьбѣ своихъ еврейскихъ соотечественниковъ (Посланіе къ Римлянамъ IX): „Велика для меня печаль и непрестанное мученіе сердцу моему: я желалъ бы самъ быть отлученнымъ отъ Христа за братьевъ моихъ, родныхъ мнѣ по плоти“. Симпатическій элементъ выступаетъ также вперёдъ у людей типа Стюарта Милля и Бокля, для которыхъ цѣнность безсмертія состоитъ лишь въ томъ, что оно открываетъ возможность встрѣчи съ утраченными любимыми существами. Симпатія можетъ опять-таки проявляться въ болѣе широкихъ и болѣе узкихъ рамкахъ. Подобно тому какъ возможна семейная, національная и общечеловѣческая этика, возможна семейная религія, религія національная и религія человечества. Фризскій начальникъ, отдернувшій ногу изъ купели, потому-что онъ предпочиталъ жить вмѣстѣ съ своими предками, а не въ раю новой вѣры, отдалъ дань семейной и національной религіи. Нѣтъ надобности искать примѣровъ въ древнемъ времени, для того чтобы показать, что религія— даже послѣ

того какъ она уже разъ прорвала національныя границы—снова обнаруживаетъ стремленіе націонализироваться.

Первоначальное христіанство (какъ раньше него буддизмъ въ Индіи и стоицизмъ въ Греціи) старалось выйти за національныя рамки. Въ новѣйшее время „позитивная религія“ Огюста Конта носитъ ярко выраженный общечеловѣческой характеръ: предметомъ вѣры и преклоненія является здѣсь чело-вѣчество, это „великое существо“, развивающееся въ теченіе столѣтій, существо, по сравненію съ которымъ единичный человекъ есть лишь абстрація¹²⁶). Для многихъ симпатическая тенденція ихъ религіозной жизни не ограничивается чело-вѣчествомъ, какъ одинокимъ растеніемъ въ пустынь бытія. Для нихъ религіозная проблема правильно поставлена лишь тогда, когда возбужденъ вопросъ объ отношеніи чело-вѣческой жизни и чело-вѣческихъ идеаловъ ко всему бытію, и такимъ образомъ здѣсь общечеловѣческая религія обнаруживаетъ тенденцію перейти въ религію космическую. Не только по отношенію къ чело-вѣчеству, но и по отношенію ко всему бытію сказывается тогда потребность не изолировать свою судьбу отъ болѣе широкаго цѣлага. И здѣсь апостолъ Павелъ въ словахъ, проникнутыхъ возвышенною поэзією, выразилъ основное настроеніе симпатическаго типа (Рим. VIII, 22 и сл.): „Вся тварь совокупно стенаетъ и мучится донынѣ; и не только она, но и мы сами, первенцы Духа, и мы въ себѣ стенаемъ“. — Въ предѣлахъ очерченныхъ двухъ типовъ, идиопатическаго и симпатическаго, могутъ обнаруживаться другія качественныя различія чувства: различіе между страхомъ и надеждой, примиреніемъ съ даннымъ и ожиданіемъ будущаго, между этическимъ, интеллектуальнымъ и эстетическимъ характеромъ чувства и т. п.

Охарактеризованныя здѣсь группы распадутся на болѣе спеціальныя, если мы примемъ во вниманіе, кромѣ выражающихся въ нихъ предрасположеній, еще ту роль, которую играетъ разница въ темпераментѣ. Темпераменты тоже—предрасположенія, но болѣе формальнаго свойства, такъ какъ различіе покоится здѣсь на неодинаковой силѣ и быстротѣ жизни чувства и воли, а также на преобладаніи пріятныхъ или непріятныхъ чувствованій. Попытку объединить эти различныя предрасполо-

женія и найти въ опытѣ тѣ формы, въ которыхъ они перекрещиваются, въ состояніи предпринять лишь будущая сравнительная индивидуальная психологія. Богатство оттѣнковъ окажется, конечно, весьма значительнымъ, и дать ихъ полную картину есть задача, выполнимость которой зависитъ отъ искусства описанія, а не отъ совершенства психологическаго анализа въ его элементарной и абстрактной формѣ.

95. Въ области познанія различіе между созерцаніемъ и рефлексіей чрезвычайно важно. Значеніе его вообще и переходы изъ одной формы въ другую я очертилъ въ моей статьѣ *La base psychologique des jugements*, къ которой и отсылаю моихъ читателей (*Revue philosophique* 1901).

У нѣкоторыхъ людей наблюдается сильная потребность въ конкретныхъ, покоящихся образахъ и большая способность создавать ихъ. Противоположностью такихъ *интуитивныхъ* натуръ являются натуры *рефлексивныя*, для которыхъ главное—это самый процессъ мысли, а не завершеніе его конструкціей образа, — у которыхъ, быть-можетъ, вовсе отсутствуетъ способность и потребность создавать и удерживать въ себѣ опредѣленные образы. Новѣйшія психологическія изысканія доказали, что въ этомъ отношеніи между людьми наблюдаются большія различія¹²⁷). Въ религіозной области различія эти потому представляютъ большой интересъ, что потребность въ персонификаціи содержанія представленій у различныхъ индивидуумовъ въ высшей степени различна. Имѣется не мало примѣровъ, что такая потребность, руководимая эмоціональнымъ интересомъ къ объекту представленія, можетъ привести къ конкретной персонификаціи всѣхъ окружающихъ вещей, цифръ, буквъ и т. п., такъ что каждая изъ нихъ пріобрѣтаетъ даже опредѣленный полъ¹²⁸). У людей, стоящихъ на одной и той же ступени развитія, такимъ путемъ могутъ возникнуть весьма важныя различія, и лишь за послѣднее время начали присматриваться къ этимъ послѣднимъ. „Хотя споры о личномъ характерѣ божества ведутся обыкновенно въ самой абстрактной формѣ, тѣмъ не менѣе и для пониманія ихъ очень важно имѣть въ виду различную у разныхъ людей потребность въ образности представленій, особенно въ персонификаціи (при этомъ необходимо по-

мнить, что персонификація неизбежно приводитъ къ тому, что объектъ представленія выступаетъ, какъ конкретная личность, какъ личность опредѣленнаго пола, такъ какъ „личность“ вообще есть только абстракція). Это уже ясно видѣлъ Шлейермахеръ, принадлежащій къ рѣзко выраженному рефлексивному типу: „къ какому изъ этихъ двухъ понятій (теистическому или пантеистическому) склоняется человѣкъ, — поскольку онъ вообще нуждается въ такомъ понятіи, — зависитъ исключительно отъ того, для чего оно ему нужно, къ какой области имѣетъ преимущественное тяготѣніе его фантазія... Подъ фантазіей я понимаю не что-либо подчиненное и хаотичное, а высшее и первичное въ человѣкѣ; все кромѣ нея есть только рефлексія по поводу нея, слѣдовательно отъ нея зависимо... Страхъ передъ мракомъ неопредѣленно мыслимаго есть одно направленіе фантазіи, страхъ передъ противорѣчіемъ, которое получится, если мы безконечному дадимъ образъ конечнаго — вотъ другое ея направленіе; но развѣ та же самая глубина религіознаго чувства не можетъ быть соединена какъ съ первымъ, такъ и со вторымъ?“ Противоположность интуитивныхъ и рефлексивныхъ натуръ можетъ быть пожалуй характеризована нѣсколько ближе. Нѣтъ необходимости, чтобы у рефлексивныхъ отсутствовала способность созидать конкретные опредѣленные образы. Но каждый такой образъ лишь на моментъ заполняетъ собою весь горизонтъ ихъ сознанія; они чувствуютъ потребность связать вмѣстѣ отдѣльные образы, сравниваютъ ихъ, стараются дойти до границы каждаго отдѣльнаго образа. Они открываютъ, что каждый образъ имѣетъ границы, но что и въ предѣлахъ своихъ границъ онъ многими нитями связанъ съ тѣмъ, что лежитъ за этими границами. Мышленіе ихъ вращается въ рамкахъ извѣстныхъ опредѣленныхъ образовъ, и потребность рефлексіи вполнѣ удовлетворяется этимъ. Характеренъ въ этомъ отношеніи разговоръ между Шлейермахеромъ и Мартенсеномъ, человѣкомъ рѣзко-интуитивнаго типа, — разговоръ, который Мартенсенъ приводитъ въ своей автобіографіи. Разговоръ вращается вокругъ вопроса, возможно ли образовать понятіе о сущности Бога. Шлейермахеръ отрицалъ это на томъ основаніи, что мы можемъ мыслить только путемъ противопоста-

вленій, такъ-что, если бы могли мыслить Бога, мы должны бы были тѣмъ самымъ противопоставить Его чему-либо другому, слѣдовательно, ограничить Его, сдѣлать конечнымъ. Мартенсенъ утверждалъ въ отвѣтъ на это, что въ Богѣ должны быть внутреннія противоположности, иначе Онъ не былъ бы „живымъ Богомъ“¹²⁹). Онъ не замѣчаетъ, что „внутреннія противоположности, разъ онѣ дѣйствительно существуютъ, неизбежно мыслятся нами, какъ обусловленные извнѣ, находящіеся въ соотвѣтствіи съ внѣшними условіями. Нѣтъ жизни ни личной, ни внѣличной, которая бы въ своемъ наиболѣе важномъ содержаніи не сводилась къ состояніямъ извѣстнаго напряженія между внутреннимъ и внѣшнимъ. И Шлейермахеръ разумѣлъ именно необходимость противопоставленія чему-либо, лежащему внѣ самого себя. Его спекулятивная потребность не удовлетворялась анализомъ отдѣльнаго образа — и потому онъ дѣйствительно былъ менѣе спекулятивенъ, чѣмъ тѣ „спекулятивные“ теологи, которые разсматриваютъ его взгляды, какъ превзойденную точку зрѣнія. — Но какъ разъ Шлейермахеръ является примѣромъ, что интеллектуальныя предрасположенія не цѣликомъ опредѣляютъ собою этотъ типъ. Между интеллектуальными, эмоціональными и волевыми предрасположеніями имѣетъ мѣсто постоянное взаимодействіе. У многихъ натуръ, у такъ называемыхъ мистиковъ, какъ разъ внутреннее чувство приводитъ съ собою убѣжденіе въ недостаточности всѣхъ понятій для выраженія Высшаго; это обостряетъ взглядъ при отысканіи границъ всякихъ образовъ и понятій, привлекаетъ вниманіе къ закону отношеній, къ обусловленности („относительности“) всякаго познанія. Отсюда возникаетъ извѣстное средство между мистикой и критицизмомъ, — средство, несомнѣнное даже въ тѣхъ случаяхъ, когда то и другое направленіе не объединяются въ одномъ лицѣ. Многие аргументы, которыми Карнеадъ пользовался въ борьбѣ противъ догматизма стоиковъ, мы снова находимъ у нео-платоника Плотина, да и въ новѣйшее время соединеніе мистики съ критикой встрѣчается далеко не рѣдко; Шлейермахеръ лучшій тому примѣръ, но эти же два предрасположенія дѣйствуютъ совмѣстно въ душѣ Спинозы, Лессинга и Канта. Живое чувство и ясное мышленіе вообще

гораздо чаще могут помогать другъ другу, чѣмъ это обыкновенно думаютъ.

Въ предѣлахъ группы интуитивныхъ натуръ можно провести дальнѣйшія различія между тѣми, у которыхъ преобладаютъ зрительные образы (зрительный типъ),—тѣми, у которыхъ существенную роль играютъ слуховыя представленія (типъ слуховой),—тѣми, представленія которыхъ черпаютъ матеріаль преимущественно изъ переживаній, соответствующихъ внутреннимъ органическимъ состояніямъ (типъ витальный),—и, наконецъ, тѣми, у которыхъ преобладающее значеніе имѣютъ двигательныя представленія (типъ моторный)¹³⁰. Въ Новомъ Заветѣ въ евангеліи отъ Іоанна имѣютъ рѣшительный перевѣсъ зрительные символы. Правда, не только противорѣчіе между свѣтомъ и мракомъ; но также противорѣчіе между жизнью и смертью находятъ себѣ мѣсто среди образовъ, употребляемыхъ этимъ евангелистомъ; тѣмъ не менѣе первое противорѣчіе играетъ опредѣляющую роль; впрочемъ, противорѣчіе живого и мертваго тоже воспринимается зрительнымъ чувствомъ, и употребленіе его въ евангеліи Іоанна ясно свидѣтельствуетъ о его зрительномъ происхожденіи. Въ писаніяхъ Павла преобладаетъ витальный и моторный типъ. Образъ Высшаго не можетъ быть построенъ изъ воспріятій глаза или уха, и внутреннее стремленіе къ нему приводитъ къ невыразимымъ словами стонамъ; Павелъ обладаетъ большою способностью „глаголати языками“—рѣшительно моторная черта. Жизнь и смерть вполне отчетливо выступаютъ у него, какъ физически воспринимаемыя противоположныя внутреннія состоянія. Погоня и борьба, страстное стремленіе и надежда, тѣло и духъ составляютъ характерные образы и обороты рѣчи въ посланіяхъ св. Павла. Способность имѣть видѣнія и слышать потусторонніе голоса играетъ подчиненную роль по сравненію съ общимъ чувствомъ жизни и движенія. Яковъ Бѣме принадлежитъ одновременно къ зрительному и витальному типу. Джонъ Беньянъ былъ, повидимому, преимущественно моторнымъ типомъ, хотя его видѣнія и галлюцинаціи слуха достигали порою большой яркости. Мартенсенъ былъ рѣшительно зрительнымъ типомъ.

Въ группѣ рефлексивныхъ натуръ можно провести разницу

между аналитическими и синтетическими задатками. Аналитическія натуры выдвигаютъ впередъ различія, качества, оттѣнки, рѣзкіе переходы („прыжки“) и ясно выраженыя индивидуальныя особенности; синтетическія натуры ищутъ единства, связи, цѣлостности, непрерывныхъ переходовъ и общихъ основаній. Полная противоположность здѣсь конечно не мыслима, такъ какъ анализировать можно лишь то, что дано намъ, какъ связанное цѣлое, а связывать вмѣстѣ лишь то, что дано, какъ различное, многообразное и изолированное. Тѣмъ не менѣе во всемъ направленіи мышленія возможна значительная разница въ зависимости отъ того, преобладаетъ ли въ данномъ частномъ случаѣ анализъ или синтезъ. Первые три евангелія производятъ скорѣе впечатлѣніе анализа обособленія единичныхъ чертъ; евангеліе Іоанна свидѣтельствуетъ, наоборотъ, о великомъ, мощномъ синтезѣ. Паскаль, Гаманъ, и Киркегоръ—аналитики (Гаманъ впрочемъ съ нѣкоторой оговоркой: его особенность, обостренная именно анализомъ,—это парадоксальное провозглашеніе цѣлостности единственно истиннымъ). Августинъ, Цвингли, Шлейермахеръ—синтетики¹³¹.—Потребность въ единствѣ и непрерывности, родственна предрасположенію къ экспансивному чувству, въ то время какъ особая внимательность къ различіямъ наиболѣе характерна для дисгармоническаго предрасположенія и соответствующаго ему психическаго склада.

Эти интеллектуальныя различія (вмѣстѣ съ другими, возможными здѣсь) проявляются во всякой духовной дѣятельности, въ области науки и искусства точно такъ же, какъ и въ области религіи. Они выступаютъ тѣмъ сильнѣе и съ тѣмъ болѣшимъ правомъ, чѣмъ труднѣе—какъ, напр., въ религіозной сферѣ—найти объективный масштабъ, опредѣляющій форму и значеніе представленій. Поэтому въ области религіи вниманіе къ личнымъ особенностямъ и пониманіе ихъ важнѣе, чѣмъ гдѣ бы то ни было.

96. Существуетъ группа различій, истекающихъ не изъ одной какой-либо стороны жизни сознанія, но изъ того общаго отношенія, въ которомъ религіозный опытъ и религіозная вѣра чловѣка стоитъ ко всей его остальной личности, а также изъ того отношенія, въ которое вслѣдствіе этого чловѣкъ при-

водитъ себя и окружающую среду. Потребность въ сообщеніи мыслей и общественности зависитъ отъ этихъ отношеній. Чѣмъ сильнѣе описанныя индивидуальныя предрасположенія сосредоточиваются въ отдѣльномъ человѣкѣ, тѣмъ меньше будетъ его способность и его потребность сообщаться съ другими; онъ будетъ чувствовать себя настолько далекимъ отъ всѣхъ другихъ, что общеніе съ послѣдними возможно лишь самое косвенное. Въ противоположность возникающему отсюда религиозному индивидуализму въ другихъ случаяхъ выступаетъ характерное предрасположеніе жить и дѣйствовать въ общественныхъ формахъ при помощи обществомъ признанныхъ образовъ.

Въ *идиопатическомъ типѣ* различныя психологическія причины могутъ приводить къ изоляціи.

Въ моменты непосредственнаго одушевленія, когда бурнымъ ключомъ прорывается внезапный напоръ чувства, человѣкъ теряетъ изъ виду связь со всѣми остальными своими переживаніями, а потому не можетъ также сохранить связь и пониманіе по отношенію къ другимъ людямъ. Въ теченіе такихъ моментовъ ни одно отчетливое представленіе не можетъ сформироваться, и общеніе съ собой подобными становится невысказаннымъ.

На высшей стадіи своего развитія такое состояніе приобретаетъ характеръ *религіознаго экстаза*. Въ первоначально-христіанскихъ общинахъ такое явленіе встрѣчалось часто, и если оно возбуждало нѣсколько сомнительное отношеніе къ себѣ въ руководителяхъ, то именно потому, что при этомъ невозможно сообщеніе своихъ мыслей другимъ, а слѣдовательно и назиданіе другихъ, хотя, быть-можетъ, для отдѣльнаго человѣка указанное состояніе высоко назидательно. Ап. Павелъ пишетъ объ этомъ (1 Кор. XIV, 4): „кто говоритъ на языкахъ, тотъ назидаетъ себя; а кто пророчествуетъ, тотъ назидаетъ церковь“. Не удивительно, что церковная община подавляла подобныя явленія, поскольку они не исчезали отъ другихъ причинъ.

Если здѣсь интенсивность внутренняго состоянія дѣйствуетъ изолирующимъ образомъ, въ другихъ случаяхъ то же дѣйствіе оказываетъ самое *содержаніе* и *характеръ переживанія*. Предрасположенія въ жизни чувства отдѣль-

наго человѣка могутъ приводить его къ такимъ опытамъ, которые онъ не въ состояніи передать, такъ какъ они носятъ на себѣ печать индивидуальности, необычности, исключительности. Онъ, можетъ-быть, рѣшительно убѣжденъ, что ходъ жизни иначе отражается на немъ, нежели на другихъ людяхъ. Его объясненія, средства утѣшенія, руководящія мысли не тѣ, что у другихъ людей, и ему кажется, что онъ говоритъ на иномъ языкѣ, чѣмъ они. Преимущественно меланхолическій темпераментъ приводитъ по этой причинѣ къ изоляціи, особенно когда онъ соединенъ съ сильною способностью къ рефлексіи; при этомъ каждая формула, могущая перебросить мостъ и послужить къ передачѣ мысли, перевертывается на разные лады до тѣхъ поръ, пока, наконецъ, не отбрасывается, какъ негодное орудіе. Въ датской литературѣ Сѣренъ Киркегоръ представляетъ замѣчательный примѣръ этого типа. На его „Посмертныхъ бумагахъ“ можно изучить изолирующую силу тяжелой меланхолии и неутомимой рефлексіи.

Здѣсь отношеніе жизни чувства къ жизни представленій создаетъ изоляцію; въ другихъ случаяхъ препятствіемъ къ общительности можетъ послужить самый характеръ религиозныхъ представленій, особенности созданныхъ воображеніемъ символовъ. Строго говоря, врядъ ли найдется два человѣка, у которыхъ „одно и то же“ представленіе было бы образовано одинаковымъ образомъ, воплощено въ тѣ же самыя формы, и прежде всего это касается религиозныхъ представленій, въ созданіи которыхъ участвуетъ столь много различныхъ элементовъ. Часто образованіе символовъ опредѣляется аналогіями, значеніе которыхъ можно понять, лишь исходя изъ спеціальнаго религиознаго опыта единичнаго человѣка. При напряженномъ и глубоко сосредоточенномъ въ себѣ душевномъ настроеніи самый ничтожный поводъ, самое личное переживаніе можетъ стать ядромъ символа, цѣнность котораго чувствуетъ лишь самъ его авторъ. Существуетъ особый видъ идеальнаго фетишизма, при которомъ высшіе символы, доступные человѣку, напоминаютъ самыя низменные (ср. 47). Въ особенно неподнятомъ настроеніи духа самое ничтожное можетъ дать символъ Высшаго; но то обстоятельство, что въ данномъ частномъ

случаѣ именно эта вещь избирается символомъ, вытекаетъ, быть-можетъ, изъ условій, которыя никогда больше не повторяются. Тысячи людей видѣли горящіе кусты, ощущали нѣжное дуновение, имѣли видѣнія и галлюцинаціи, но только для пророка явленія эти суть откровеніе¹³²). И если бы символизирующій процессъ всегда завершался яснымъ законченнымъ образомъ! Но вѣдь это имѣетъ мѣсто только по отношенію къ великимъ индивидуальностямъ пророковъ, внутреннія переживанія которыхъ приобрѣтаютъ значеніе прообразовъ, и символизирующая способность которыхъ не менѣе могуча, чѣмъ внутренняя жизнь. Для большинства дѣло обстоитъ иначе. Символь не всегда есть чистый кристалль; индивидуумъ самъ чувствуетъ незаконченность и слишкомъ спеціальныя формы своей вѣры и воздерживается поэтому отъ сообщенія ея другимъ. Если многіе люди какъ бы изъ чувства стыдливости сторонятся другихъ въ дѣлѣ наиболѣе глубокихъ переживаній, то это часто обусловлено вышеуказанной причиной.

Такая стыдливость можетъ принять характеръ *духовнаго цѣломудрія*, для котораго—совершенно независимо отъ не-совершенства выраженія—вообще не мыслимо выставить напоказъ себѣ и особенно другимъ свои сокровенныя переживанія. Переживаніе, разъ оно выставлено на свѣтъ, легко утрачиваетъ свой интимный внутренній характеръ. О самомъ сокровенномъ въ насъ слѣдуетъ молчать, ибо въ противномъ случаѣ оно легко перестаетъ быть сокровеннымъ. Есть цвѣты, произрастающіе только въ тѣни,—это часто самые красивые и ароматные. И ортодоксы, и свободомыслящій нерѣдко насилуютъ душу, беззастѣнчиво навязывая свои взгляды; имъ и въ голову не приходитъ, что есть мѣста, подходя къ которымъ, надо скинуть обувь (т. е. положительныя или отрицательныя догмы), ибо почва, на которую мы вступаемъ, священна. Священна отдѣльная личность, какъ центръ цѣнности и какъ центръ опыта (92).

Но и натуры, къ которымъ слово „стыдливость“ не подходитъ, могутъ быть мало приспособлены къ тѣсному сплоченію съ товарищами по вѣрѣ и могутъ имѣть лишь слабую потребность въ этомъ. Есть *рѣзко очерченныя индивидуальности*,

которымъ не хватаетъ гибкости, чтобы вступить въ соединеніе съ другими, искать точекъ соприкосновенія, быть можетъ, и имѣющихся въ дѣйствительности. Какъ бы ни была велика ясность, достигнутая ими для себя, ихъ ничто не обязываетъ дать этой ясности выраженіе, доступное другимъ людямъ. Они часто представляются загадочными, но не потому, чтобы они гнались за оригинальностью, а потому, что они удовлетворяются найденной для себя ясностью и полагаютъ, что и другимъ полезнѣе всего искать ее такимъ же путемъ только для себя. Индивидуально особенное выраженіе для своего опыта, добытое ими и оказывающее имъ надежную опору въ духовной жизни, они возвѣщаютъ съ упрямствомъ и рѣзкою настойчивостью, не заботясь о томъ, понятно оно для другихъ, или нѣтъ. Несмотря на всю ихъ рѣзкость, своеобразие и недоступность, такіе типы имѣютъ всеже огромное значеніе, такъ какъ именно они наиболѣе рѣшительно поддерживаютъ принципъ личности. Ихъ гордая сила отражаетъ всякія попытки залѣзть въ чужую душу, столь свойственныя людямъ въ религіозной области; это прежде всего идетъ на пользу стыдливимъ и цѣломудреннымъ натурамъ, которыя не всегда способны обороняться сами.

Типъ преобладающей *общественности* можетъ также осуществляться благодаря дѣйствію различныхъ мотивовъ; однако, здѣсь по самому существу дѣла не можетъ быть столькихъ различій, какъ въ идиопатическомъ типѣ.

Каждый начинаетъ свое личное развитіе, пассивно примыкая въ дѣтскомъ возрастѣ къ традиционнымъ представленіямъ, и здѣсь возможны лишь различныя степени и оттѣнки въ тѣхъ способахъ, при помощи которыхъ самостоятельное развитіе черпаетъ матеріалъ изъ преданія, или, наоборотъ, шагъ за шагомъ удаляется отъ него. Есть люди, никогда не замѣчающіе разницы между своимъ личнымъ опытомъ и традиционными символами. Другіе замѣчаютъ разницу, но въ ужасѣ отступаютъ передъ ней, страпатася чистой, предоставленной своимъ собственнымъ силамъ „субъективности“ и бросаются снова—съ большей или меньшей степенью личной правды и интеллектуальной добросовѣстности—въ лоно общеустановленныхъ формъ. Женская

натура всегда болѣе, чѣмъ мужская, обладала способностью безусловно преклоняться передъ традиціонной формой, даже когда сама традиція не импонировала древностью; женщины долѣе мужчинъ сохраняли вѣрность католицизму и ортодоксии, но и въ эпоху революціи болѣе продолжительное время держались за культъ разума¹³³).

Есть *натуры церковныя*; у нихъ жизнь чувства и представленій всегда непроизвольно приспосабливается къ тому великому общему кругу символовъ, въ который онѣ разъ были введены. Онѣ живутъ и дѣйствуютъ въ непосредственномъ единствѣ съ преданіемъ, имъ неизмѣнно удается весь свой опытъ отъ начала до конца уложить въ традиціонныя формы. Здѣсь царствуетъ непосредственное единство слова и опыта, вещи и имени; имя и слово представляются самостоятельными объектами, какъ бы имѣющими какое-то собственное существованіе, независимое отъ ихъ субъективнаго употребленія. У подобныхъ натуръ неизбѣжно скажется склонность сдѣлать общество, церковь критеріемъ подлинности опыта и вѣры. Какъ буддизмъ, такъ и христіанство включаютъ вѣру въ церковь въ число членовъ символа вѣры. Возможность создать культъ и объединить вѣрующихъ въ общину является даже для теологовъ наиболѣе либеральнаго направленія признакомъ всякой дѣйствительной религіи. „Лишь въ способности создать культъ возвѣщаетъ себя истинная религія“ (Прѣльчъ). Корень вопроса не въ томъ, что переживаетъ и высказываетъ отдѣльный человекъ, а въ томъ, способны ли извѣстные факты и идеи сгруппировать вокругъ себя общину и положить начало традиціи (Кафтанъ)¹³⁴).

Въ религіозной области столь же мало, какъ и во всѣхъ другихъ, удается выйти за предѣлы непрерывной борьбы и непрерывнаго взаимодействія между индивидуумомъ и родомъ. Тѣмъ не менѣе весьма важно никогда не упускать изъ виду, что родъ состоитъ изъ отдѣльныхъ индивидуумовъ и живетъ только въ нихъ, что все великое и истинное первоначально можетъ выработаться только въ этихъ отдѣльныхъ индивидуумахъ, что, наконецъ, „факты“ не становятся подлиннѣе, а „идеи“ вѣрнѣе оттого, что число вѣрящихъ въ нихъ велико.

с) Буддизмъ и христіанство.

97. Тотъ фактъ, что основатели обѣихъ высшихъ народныхъ религій выступаютъ передъ нами, какъ великія самобытныя индивидуальности, помогаетъ намъ освѣтить и утвердить принципъ личности. Будда и Христосъ подѣлили между собою міръ. Попытка дать ихъ психологическую характеристику, какія бы трудности она ни представляла, является здѣсь вполне естественной по ходу нашего изложенія; она даетъ намъ великіе примѣры описанныхъ выше типическихъ различій, играющихъ такую крупную роль въ религіозной проблемѣ.

Трудность зависитъ здѣсь главнымъ образомъ отъ двухъ обстоятельствъ. Во-первыхъ, въ интересующей насъ области давно уже безраздѣльно господствуютъ мифъ, легенда и догма. Тотъ могучій свѣтъ, который разливаютъ вокругъ себя личность основателя религіи, ослѣпляетъ современниковъ и ближайшее потомство, дѣлаетъ невозможнымъ объективный историческій разсказъ о его жизни. Судьба основателей религіи напоминаетъ ангела изъ Дантовскаго „чистилища“, который указываетъ дорогу наверхъ и въ то же время дѣлаетъ ее недоступною взору благодаря ослѣпительному свѣту, исходящему отъ него самого. Во-вторыхъ, древность была чужда того интереса, который съ такою силою выступаетъ въ новѣйшее время: прослѣживать развитіе личности шагъ за шагомъ, начиная съ юности и кончая полной зрѣлостью. Фигуры древности встаютъ передъ нами во всей своей законченности, и мы не знаемъ, какія стадіи, какіе кризисы претерпѣли эти люди, прежде чѣмъ отлились въ тѣ прочныя формы, въ которыхъ они намъ являются.

Выше (43) была дана характеристика буддизма и христіанства. Религія, конечно, носитъ на себѣ печать своего основателя. Тѣмъ не менѣе это не будетъ простымъ повтореніемъ, если мы теперь займемся анализомъ индивидуальности каждаго основателя. Между источникомъ и берущимъ отъ него свое начало потокомъ всегда возможна разница. Въ источникѣ высту-

пають первоначальные задатки, потокъ опредѣляется въ своемъ теченіи многими другими условіями.

98. *Будда* былъ сыномъ короля, но посреди блеска и роскоши окружавшей его жизни его взоръ привлекало къ себѣ страданіе, непрочность всего земного и смерть. Это заставило его задуматься надъ загадкой жизни, хотя онъ лично и не страдалъ отъ тѣневыхъ ея сторонъ. Ни въ спекулятивномъ мышленіи, ни въ аскетизмѣ не обрѣлъ онъ душевнаго мира. Его исканія завершились лишь тогда, когда онъ увидѣлъ въ мірѣ сплошную гигантскую иллюзію, созданную и питаемую жаждой, чувственнымъ порывомъ, вождельніемъ. Стремленіе къ жизни порождаетъ чувственность, ненависть, жестокость, всякую боль и всякое страданіе, и все это исчезаетъ, разъ устраняется стремленіе къ жизни. По Буддѣ, имѣется пять цѣпей, отъ которыхъ человѣкъ долженъ освободиться: себялюбіе, сомнѣніе, вождельніе, аскетизмъ (какъ цѣль) и ненависть. Всѣ они имѣютъ общій корень. Кому удастся сбросить съ себя ихъ, тотъ достигаетъ состоянія возвышеннаго душевнаго мира, нирваны, которая не имѣетъ никакого положительнаго опредѣленія, такъ какъ является противоположностью всѣхъ извѣстныхъ изъ человѣческаго опыта состояній. Согласно легендѣ, Будда, передъ тѣмъ какъ оставить дворецъ, такъ характеризовалъ нирвану: „Если погашенъ огонь чувственнаго желанія—это нирвана; если пламя ненависти и ослѣпленія погашено — это нирвана; если гордость, обманы мысли, всякая страсть и всякая мука погашены—это нирвана“. Въ болѣе позднее время онъ говоритъ своимъ ученикамъ: „Нѣкоторые аскеты и брамины возводятъ на меня ложныя обвиненія и говорятъ: это разрушитель; онъ проповѣдуетъ разгромъ, обращеніе въ ничто, — устраненіе всей дѣйствительной жизни! Что чуждо мнѣ и моему ученію, въ томъ лживо обвиняютъ меня эти добрые аскеты и брамины, будто это я и учу этому. Но я одно проповѣдую теперь, какъ и раньше: страданіе и побѣду надъ страданіемъ!“ Не добродѣтель, не познаніе было для него высшимъ, а „невещественное“, „совершенное погашеніе всякой иллюзіи“. Всѣ дальнѣйшія метафизическія проблемы Будда устранялъ. Если человѣкъ пораженъ стрѣлою, говорилъ онъ, надо позаботиться объ излѣче-

ніи раны, а вопросъ о томъ, кто пустилъ стрѣлу, изъ чего сдѣлать его лукъ и тетива, здѣсь безразличенъ ¹⁸⁵).

Элементы ученія Будды не представляли, строго говоря, ничего новаго. Но на почвѣ личныхъ переживаній въ его душѣ получилось все же въ высшей степени самобытное сосредоточеніе и сгущеніе тѣхъ тенденцій, которыя обнаруживались уже въ предшествующемъ религіозномъ и философскомъ развитіи Индіи. Понятіе нирваны встрѣчается еще въ Упанишадахъ, ученіе которыхъ вообще во многихъ точкахъ опредѣлило собою буддизмъ ¹⁸⁶). Что собственно характеризовало Будду и подвинуло его къ созданію новой жизненной формы, такъ это самоуглубленіе и самоосвобожденіе, сосредоточенная жизнь въ себѣ самомъ. Не культъ или мистика, не аскетизмъ или спекулятивное мышленіе играютъ здѣсь рѣшающую роль, а тихое, внутреннее самосовершенствованіе путемъ возвышенія надъ всѣмъ „вещественнымъ“, т. е. конечнымъ и измѣнимымъ. Внѣшнія различія, напримѣръ, кастовыя, имѣвшія такое выдающееся значеніе въ Индіи, съ этой точки зрѣнія безразличны. Будда не былъ реформаторомъ внѣшнихъ отношеній. Онъ не хотѣлъ низвергать браминство. Но своей личной жизнью онъ далъ прототипъ личнаго совершенства, ведущаго за предѣлы всего существующаго. Доступъ къ высшему состоянію былъ открытъ для всѣхъ, безъ различія касты и пола. Борьба за душевный миръ, за внутреннее единство и свободу составляла для него все, и эта борьба пробуждала въ немъ одушевленіе, питавшееся радостной надеждой побѣдить міръ.

Величіе Будды состоитъ въ томъ, что онъ идеаломъ личности призналъ единство и свободу. Личность не есть нѣчто абсолютно связанное съ тѣмъ или другимъ, не „вещество“, а міръ внутренняго, которое въ силу своего противорѣчія съ внѣшнимъ не допускаетъ положительнаго опредѣленія.

Въ психологическомъ отношеніи онъ принадлежитъ къ экспансивнымъ, при чемъ устойчивое настроеніе преобладаетъ у него надъ отдѣльными эмоціями. Это рефлексивная, не созерцательная натура, и въ его рефлексіи синтезъ, погашающій всякія различія, беретъ верхъ надъ анализомъ. Несмотря на всю энергію, необходимую для достиженія нирваны, онъ—пас-

сивная натура; или во всякомъ случаѣ активность всецѣло поглощается у него процессомъ самоотреченія, который только и можетъ поселить въ душѣ пассивное отношеніе къ бытію. Онъ беретъ единство личности лишь въ его противорѣчій съ отдѣльными элементами личной жизни, а не какъ цѣлостность, въ которой все элементы объединяются какъ члены одного согласованнаго въ себѣ организма. Понятіе личности у Будды это то львиное логовище, къ которому ведутъ все слѣды, но ни одинъ слѣдъ не возвращается назадъ. Въ собраніи буддийскихъ стихотвореній Даммападанъ («Путь къ истинѣ») есть мѣсто, гласящее совершенно въ духѣ Будды: „Не противься тому, кто противъ насъ идетъ, — быть кроткимъ съ тѣмъ, кто замахивается палкой, — ничего не желать въ этомъ возделѣющемъ мѣрѣ, — вотъ что значитъ быть святымъ!“¹³⁷⁾

Когда Будда уже достигъ совершенства, искуситель („Мара“, индійскій дьяволъ), напрасно пытавшійся помѣшать ему въ этомъ, обратился къ послѣднему средству, стараясь убѣдить Будду сохранить достигнутый миръ для одного себя и не указывать другимъ пути къ его достиженію. Характеренъ отвѣтъ Будды: „Сообщаетъ ли совершенный истину ученикамъ или нѣтъ, онъ всегда есть и остается равнымъ себѣ. Какъ возможно это? Да, совершенный разрушилъ, подрѣзалъ въ корнѣ иллюзію, которая оскверняетъ, свѣтъ новое бытіе, плодитъ страданіе, порождаетъ жизнь, старость и смерть!“¹³⁸⁾. — Итакъ онъ возвѣщаетъ истину, потому что у него нѣтъ основанія не возвѣщать оя; самъ онъ во всякомъ случаѣ относится нейтрально къ возможности возвѣщать или не возвѣщать. Такъ и долженъ относиться тотъ, кто не имѣетъ уже больше желаній. Та глубокая любовь къ человѣку, которая наложила свой отпечатокъ на буддистское движеніе, не имѣетъ поэтому въ немъ достаточнаго психологическаго основанія. Совершенствованіе отдѣльной личности стоитъ въ рѣшительномъ противорѣчій съ совершенствованіемъ другихъ людей. И всеже сочувствіе къ людямъ несомнѣнно является мотивомъ разрыва Будды съ жизнью родительскаго дворца. Въдъ его самого не касалось страданіе, которое онъ видѣлъ вокругъ себя; то, что возбуждало его чувство, это — всеобщій жребій жизни. Такимъ образомъ, когда

онъ называетъ ненависть одною изъ пяти цѣпей, которыя надо разорвать, и ставить знакъ равенства между отсутствіемъ ненависти и любовью, онъ несомнѣнно исходитъ изъ несовершеннаго толкованія этого психическаго явленія. Недостаточно разорвать цѣпи; вопросъ въ томъ, какъ употребить завоеванную свободу движенія. Разрушеніе границъ между людьми не создаетъ еще положительнаго объединенія. Если удалить стѣну, разъединяющую двѣ ледяныя глыбы, послѣднія еще не сплавятся въ одну; для того чтобы расплавить ихъ, нужно тепло. Такое тепло, конечно, имѣлось уже и въ первоначальномъ буддизмѣ; но страхъ передъ волненіями жизни, критическая рефлексія и тяготѣнія къ пассивности были настолько сильны, что симпатическіе мотивы не доходили до сознанія. Но въдъ любовь родственна жизни и надеждѣ; она не мыслима, если за желаніемъ не признается права. — Мотивъ, не мало способствовавшій подавленію у Будды и его первыхъ учениковъ чувства положительнаго, дѣятельнаго состраданія, стоитъ въ связи съ мыслью, что, связывая свою любовь съ опредѣленнымъ объектомъ, человѣкъ подвергаетъ себя большей опасности претерпѣть горе и страданіе, нежели въ томъ случаѣ, когда весь интересъ его обращенъ только на внутреннее „я“ и его развитіе. Для отца, оплакивавшаго потерю своего сына, Будда, согласно преданію могъ найти только одно утѣшеніе: „Да, это такъ, отецъ. То, что мы любимъ, причиняетъ намъ боль и скорбь, страданіе, ужасъ и отчаяніе“. Поэтому чувство должно быть ограничено, иначе оно приметъ форму боли. Мысль, что бѣдствія и потери, къ которымъ приводитъ любовь, сами воспитываютъ душу къ болѣе высокому совершенству, чѣмъ въ томъ случаѣ, когда любовь умышленно избѣгается и ограничивается, — такая мысль, повидимому, была чужда Буддѣ. Отецъ, о которомъ рассказываетъ легенда, покинулъ индійскаго пророка, оскорбленный въ сердцѣ своемъ, и онъ былъ правъ: „совершенство“, достигаемое указаннымъ Буддой путемъ, не въ состояніи выразить высшую личную цѣнность.

Тѣмъ не менѣе любовь къ людямъ получаетъ у Будды и его послѣдователей положительную мотивировку, разсматривается ими какъ слѣдствіе достигнутаго совершенства, — что противо-

рѣчать, какъ мы видимъ, той чистой нейтральности, которую провозгласилъ Будда, возражая противъ Мары. Присматриваясь ближе, мы открываемъ здѣсь цѣлыхъ двѣ мотивировки, одну чисто психологическаго, другую скорѣе метафизическаго характера. Любовь есть какъ бы истечение или излученіе внутренней жизни на другихъ людей. Этотъ взглядъ вполне соответствуетъ экспансивной натурѣ Будды; было бы, строго говоря, непослѣдовательно, если бы расширение чувства стѣснялось нирваной. Во введеніи къ книгѣ Яката любовь къ людямъ (въ англійскомъ переводѣ: good-will) приводится какъ девятое совершенство и рисуется слѣдующимъ образомъ: „Подобно тому какъ вода одинаково смываетъ пыль и грязь съ дурного чловѣка и съ праведника и даруетъ имъ обоимъ освѣжающую прохладу, такъ и ты долженъ орошать своею любовью друга и врага, и, когда достигнешъ этого девятаго совершенства, мудрость Будды почиетъ на тебѣ!“ Но не только путемъ такого произвольнаго истеченія любви осуществляется связь между собственнымъ спасеніемъ и служеніемъ другимъ ¹³⁹⁾,—къ этому приводитъ также тотъ фактъ, что каждый отдѣльный чловѣкъ, когда падутъ вызванныя иллюзіей различія и границы, узнаетъ себя самого во всѣхъ другихъ существахъ. Въ одной изъ рѣчей Будда, достигшій истиннаго мира, характеризуется слѣдующимъ образомъ: „Полный любви и состраданія, радостный и невозмутимый, онъ узнаетъ себя во всѣхъ вещахъ и озаряетъ міръ во всѣхъ направленіяхъ изъ своего великаго, глубокаго, безграничнаго, очищеннаго отъ гнѣва и злобы сердца“. Здѣсь такимъ образомъ имѣетъ мѣсто не только отрицаніе границъ, но и положительное отождествленіе себя съ отграниченнымъ, и само освобожденіе отъ злобныхъ чувствъ становится условіемъ положительнаго расширенія чувства, возможнаго благодаря отождествленію (познанію единства всѣхъ существъ) ¹⁴⁰⁾.

Какъ соединить самосовершенствованіе и любовь,—свою жизнь, какъ цѣлое въ самомъ себѣ, и ту же жизнь, какъ часть болѣе широкаго цѣлаго,—вотъ великій вопросъ, надъ разрѣшеніемъ котораго неустанно работаетъ чловѣчество. Рѣшеніе, данное Буддой въ VI вѣкѣ до Р. Х., выдвигаетъ на первый планъ самосовершенствованіе. Въ связи съ пассивной тенденціей

буддизма и преобладаніемъ въ немъ рефлексіи надъ созерцаніемъ это привело къ тому, что ученіе Будды основало, собственно говоря, не церковь, а монашескій орденъ. Народной религіей оно стало благодаря тѣмъ легендамъ, которыя сгруппировались вокругъ личности Будды, и тѣмъ формамъ культа, которыя были позаимствованы изъ болѣе древнихъ религій Индіи; превращенію въ народную религію способствовало также и то обстоятельство, что дальнѣйшее развитіе буддизма все сильнѣе и сильнѣе подчеркивало активную любовь къ людямъ. Секта Магайана сдѣлала Будду богомъ всѣхъ боговъ, а рожденіе его въ видѣ чловѣка мировымъ событіемъ, привлекая къ себѣ вниманіе всѣхъ боговъ и демоновъ. Окутанный пышными миеологическими и богослужебными формами, буддизмъ распространился по Восточной Азіи. Онъ „смягчилъ Азію“, какъ выражается одинъ современный буддистъ. Однако, буддизмъ оказывалъ преимущественно связывающее, усыпляющее, задерживающее вліяніе; исключеніе составляютъ тѣ мѣста, гдѣ—какъ, напр., въ Японіи ¹⁴¹⁾,—онъ былъ измѣненъ и преобразованъ благодаря дѣятельно прогрессивному темпераменту расы и преданіямъ болѣе ранней религіи (Шинто), воспитавшей національное чувство и чувство личнаго достоинства.

99. *Иисусъ Христосъ* возросъ въ семьѣ простаго плотника, среди своего народа; онъ раздѣлялъ народныя воспоминанія и надежды, желанія и страданія. Не сверху внизъ взиралъ онъ на жизнь окомъ посторонняго наблюдателя, какъ индійскій сынъ короля,—онъ стоялъ въ самомъ водоворотѣ этой жизни, среди алчущаго, полнаго желаній міра. Онъ хотѣлъ просвѣтити желаніе, идеализировать его, а не устранить. Онъ не хотѣлъ устранять желаніе даже тогда, когда оно или борьба за его осуществленіе приводитъ къ неизбѣжному страданію; не всегда страданіе есть дѣйствіе, причину котораго надо уничтожить, иногда оно само есть причина укрѣпленія силы, средство проясненія, дорога къ высокому. Основанная Христомъ вѣра въ сохраненіе цѣнности осуществляется борьбой и страданіемъ; только борьбой и страданіемъ можно достигнуть высшей цѣнности жизни и удержать ее; этой вѣрѣ чуждо стремленіе разоблачить, какъ сплошную иллюзію, и

совершенно уничтожить всю ту область, гдѣ берутъ свой источникъ желаніе, борьба и горе. Здѣсь мы видимъ полный контрастъ; основная психологическая черта христіанства не экспансивность, не изліяніе переполняющаго душу однороднаго чувства, а борьба противорѣчій. Чистый типъ христіанина—это человѣкъ воли: не къ покою стремится онъ, онъ хочетъ предписать судьбу себѣ и своему народу, указывая ему на высшіе пути. Въ противоположность буддисту—это типъ по преимуществу эмоциональный. Ему свойственны энергичные порывы чувства, онъ испытываетъ потрясенія до глубины души, онъ знаетъ ужасъ, полную всепоглощающую скорбь и умѣетъ негодовать. Любовь, завѣщанная Иисусомъ, не есть кроткое непроизвольное излученіе, а беспокойно ищущая воинствующая любовь, это не страдательное только, а дѣятельное отверженіе себя въ пользу другого. Здѣсь мы не встрѣтимъ боязни, что любовь принесетъ огорченіе. Благополучіе и горе связываются съ гораздо болѣе широкимъ кругомъ интересовъ, нежели тотъ, который заполняется нашимъ изолированнымъ самосохраненіемъ. Здѣсь мы встрѣчаемъ глубокое довѣріе къ могуществу любви, не допускающую никакихъ ограничительныхъ сомнѣній въ ея способность расширить область духовной жизни. И любовь эта стремится найти свое завершеніе въ высшей справедливости, осуществляемой царствомъ Божиимъ, гдѣ каждый найдетъ себѣ мѣсто по заслугамъ.

Христосъ дѣйствовалъ среди иной расы и иной культуры, нежели Будда. Кромѣ того, между ними лежитъ періодъ въ 500 лѣтъ, и христіанство возникло въ гораздо болѣе возбужденную и сложную по своимъ историческимъ комбинаціямъ эпоху, нежели буддизмъ. Но у обѣихъ религій та общая черта, что ихъ величіе не въ отдѣльныхъ новыхъ идеяхъ или учрежденіяхъ, а въ той удивительной концентраціи всего существеннаго въ развитіи ихъ народовъ,—въ той глубинѣ, съ которой онѣ переработали идеи, завѣщанныя прошлымъ,—въ томъ обаяніи, которое окружаетъ ореоломъ личность ихъ основателей и отъ нихъ разливается по всему міру.

Въ ученіи Христа, разсматриваемомъ съ психологической стороны, въ его проповѣдяхъ и притчахъ преобладаетъ созер-

цаніе, элементъ наглядной образности. Его рефлексія носитъ аналитическій характеръ, Онъ утверждаетъ великія различія, ставитъ границы, указываетъ противорѣчія, Онъ хочетъ вести сквозь самые непримиримые контрасты жизни, а не мимо нихъ.

Будда отбрасываетъ всякіе образы и мысли, какъ недостаточные, для того чтобы выразить Высшее; въ этомъ обнаруживается его интеллектуальная энергія. Евангеліе чуждо такихъ сомнѣній, но оно не указываетъ намъ въ то же время, въ какихъ предѣлахъ законны образы, и отсюда въ основанныхъ евангеліемъ общинахъ возникли впоследствии великія сомнѣнія и великіе раздоры. Всѣ согласны въ томъ, что есть выраженія, которыя можно понимать только символически. Но до какихъ границъ простирается это символическое? Этотъ вопросъ до сихъ поръ остается нерѣшеннымъ.

Въ идеѣ царства Божія, какъ она была высказана Христомъ, включена, какъ мы уже говорили, возможность достигнуть Высшаго для всѣхъ личностей, не стирая въ то же время различій между ними. Характерно также, что ближайшіе ученики Иисуса, апостолы, представляютъ такія рѣзко выраженные индивидуальности. Ученики Будды лишены индивидуальнаго отпечатка. Это, конечно, стоитъ въ связи съ расовымъ различіемъ индусовъ и евреевъ. Утверждаютъ даже, что Индія вообще страна типовъ, что народы Индіи не обладаютъ силою вырабатывать индивидуальности. Однако, несомнѣнно, что отмѣченная нами черта обусловлена также и личными особенностями основателя буддизма. Христосъ велъ учениковъ своихъ на великій историческій подвигъ, на борьбу за идеаль, которому противится весь міръ; а только въ такой борьбѣ можетъ выработаться личность во всей полнотѣ своихъ самобытныхъ особенностей. И все же имѣется одинъ пунктъ, въ которомъ Христосъ и Будда занимаютъ аналогичную позицію по отношенію къ исторіи. Придавая огромную важность развитію въ направленіи будущей цѣли, Христосъ однакоже учитъ, что цѣль эта не можетъ быть достигнута положительнымъ образомъ путемъ исторической работы; наоборотъ, осуществленіе ея возможно лишь при помощи сверхъестественной катастрофы, къ которой человѣкъ долженъ быть постоянно готовъ. Разъ

катастрофа близка, напряженное ожидание ее, непрерывное бденье и молитва — вот та главная обязанность, которую уже в настоящем налагает на человека это будущее. Какое значение может иметь прерванное таким образом историческое развитие с его многосторонней культурой, остается в конце концов такою же не выясненной проблемой, как и у Будды (ср. 14).

Тем не менее признание важности за жизнью, полной ожидания и активного стремления, уже само по себе весьма существенно.

Пророческие видения, апокалиптическое содержание христианских идей, своими мощными образами научили людей искать великую цель во времени; а не посредством преодоления времени. Путем преобразований и смещений эта задача сохранилась и для позднейшей жизни рода, даже тогда, когда исчезли те узкие рамки, в которых она первоначально была поставлена. Борющаяся воля человека всегда может найти необходимые ей символы в великих образах евангелия. Для идей Будды такое преобразование и смещение было не так-то легко осуществимо; он давал не мотивы, а кветивы, и его положительное влияние на духовную жизнь и культуру неизбежно должно было стать более ограниченным. Мысли Будды подобны тем зернам пшеницы, которые, не подвергаясь разложению, но и не давая плода, до сих пор лежат в египетских гробницах совершенно в том же виде, в каком были положены туда тысячи лет назад. Идеи христианства доказали свою плодородность, даже те из них, которые в своем первоначальном виде погибли и разложились, тем самым самым пробив себе путь для нового роста и расцвета при иных условиях, в изменившейся исторической среде. Будда „смягчил Азию“, Христос же поставил перед Европой великое Excelsior!

d) Является ли принцип личности принципом роста или принципом разложения?

100. Рост и разложение не исключают взаимно друг друга: зерно должно разложиться, прежде чем дать росток; возможны однако такие процессы разложения, которые не ведут

за собою никакого нового роста. Часто утверждают, что принцип личности является чисто отрицательным и разлагающим. Ведь последний ставит различие на место единства и общности. Он изолирует отдельных индивидуумов. Он, повидимому, враждебен всякому мирозерцанию, стремящемуся открыть единство в фактически данных противоречиях, а ведь такую задачу в большей или меньшей степени ставит перед собою всякое мышление и всякая вера.

Возможно, что первое время разлагающее влияние принципа личности будет преобладать. В сфере религии, раз она вообще желает иметь будущее, также не мало найдется кое-чего такого, что должно разложиться. Сюда относится прежде всего тот иерархический поработанный традицией характер, который до сих пор составлял преобладающую отличительную черту всех религий и который зачастую вовеки не согласуется с личным характером основателя религии. До сих пор сохраняются различные виды прямого и косвенного насилия над совестью; они должны быть уничтожены, хотя от этого прежде всего пострадает общность религиозного настроения и религиозных представлений. Для многих это будет тяжелым ударом: не только для тех, которые не способны стоять на собственных ногах, и не для одних „церковных натур“ (96), но также и для тех, у кого развита потребность, несмотря на все различия, чувствовать себя едиными со всеми. Кроме того, принцип личности, как и все великие принципы, может встретить непонимание и злоупотребление; найдутся люди, которые во имя его станут сбрасывать с себя влияние всяких образцов, откажутся искать в преданиях и опыте других людей и достигнуть лишь того, что станут „глупцами на своей образце“.

В противоположность католицизму протестантизм подчеркивает принцип личности. В этом его слабость и его сила. Слабость потому, что он не может выступить таким увлеченным в себе авторитетом, как католическая церковь. Поэтому он не может приобрести такого импонирующего воспитательного влияния на отдельную личность, ему не достает, кроме того, внутренней сплоченности в борьбе с могу

чей, все болѣе централизующейся, организаціей католицизма. Но это все болѣе будетъ становиться его силой, если будущее дѣйствительно принадлежить свободѣ и личной правдѣ,—и если онъ серьезнѣе отнесется къ проведенію въ жизнь принципа, которому онъ обязанъ своимъ возникновеніемъ. Католицизмъ еще въ XIX вѣкѣ обнаружилъ такую способность, которой протестантизмъ никогда не имѣлъ и не будетъ имѣть, способность создавать новыя догмы.

Но если бы протестантизмъ былъ способенъ создать новыя индивидуальности, развѣ же это не было бы болѣе цѣннымъ?—Католики недавно такъ формулировали разницу между ортодоксіей и свободнымъ религіознымъ воззрѣніемъ: „Существуетъ ли истина внѣ вѣрующихъ? Соответствуетъ ли она объективной реальности? Виѣдряется ли она въ человѣка извнѣ? Приходитъ ли она изъ потусторонняго міра?—Или же она, наоборотъ, есть продуктъ личной совѣсти, равнодѣйствующая индивидуальнымъ религіознымъ переживаніямъ, внѣшнее выраженіе внутренняго благочестія, живущаго въ душѣ каждаго человѣка, однимъ словомъ, не слѣдуетъ ли ее разсматривать, какъ чисто субъективную?.. Исходитъ религіозная истина отъ Бога или вырабатывается въ каждомъ изъ насъ? Въ первомъ случаѣ она *существуетъ*, во второмъ только *созидается*“.¹⁴²⁾ Здѣсь необходимо замѣтить, что, разъ религіозная истина покоится на опытѣ и завоевывается нами лишь путемъ уясненія послѣдняго, она несомнѣнно *созидается* и притомъ въ каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ. Несмотря на это она прекрасно можетъ „соотвѣтствовать реальности“, именно: отношенію между цѣнностью и дѣйствительностью. Что иное можетъ выражать собою „религіозная истина“, какъ не это отношеніе? И гдѣ же, какъ не въ отдѣльныхъ личностяхъ, обнаруживается это отношеніе? Если мы хотимъ разсматривать истину, какъ простирающуюся за предѣлы человѣческой жизни, мы можемъ достигнуть этого только путемъ аналогій и поэзіи. Пока существуетъ личная жизнь, будутъ возникать новыя отношенія между цѣнностью и дѣйствительностью, а вмѣстѣ съ тѣмъ новыя религіозныя истины. Если подъ Богомъ мы понимаемъ не только нѣчто существующее „внѣ“ насъ, но и нѣчто, обнаруживающее себя

во всей дѣйствительности и всѣхъ цѣнностяхъ, а слѣдовательно и въ томъ отношеніи между цѣнностью и дѣйствительностью, которое дано намъ лишь въ личномъ опытѣ,—при такомъ пониманіи божества самое противопоставленіе: *или* „истина приходитъ отъ Бога“, *или* „вырабатывается нами самими“—оказывается ложно поставленной дилеммой.

Протестантизмъ, какъ удачно замѣтилъ А. Сабатъе, есть методъ. Но методъ не можетъ намъ быть данъ иначе, какъ въ связи съ принципомъ личности, съ признаніемъ личности центромъ цѣнности и опыта. Дѣятели реформаціи, однако не, видѣли этого. Они разрушили старую церковную общину, но не нашли такого принципа новой общины, который бы могъ быть послѣдовательно проведенъ. Отсюда споръ, безпокойство и подвижность въ протестантскомъ мірѣ.

Католицизмъ потерпѣлъ пораженіе въ борьбѣ съ церковнымъ протестантизмомъ точно такъ же, какъ птоломеевская астрономія въ борьбѣ съ коперниковской. Но Коперникъ не предвидѣлъ, что сдвинувъ центръ міра съ земли, нельзя будетъ указать міру вообще никакого центра; столь же мало предвидѣли реформаторы, что въ религіозной области нельзя указать никакого абсолютнаго авторитета, разъ папа низвергнутъ съ трона авторитета. Если мы хотимъ авторитета, мы поступимъ всего послѣдовательнѣе, отвергнувъ протестантизмъ и вернувшись къ католической церкви, которая наиболѣе полно осуществила авторитарный принципъ.

101. Мы, несомнѣнно, живемъ въ періодъ, который слѣдуетъ назвать „критическимъ“, а не „органическимъ“. Но это не значитъ, что въ настоящее время дѣйствуютъ однѣ только разлагающія силы. Ничто не препятствуетъ объединенію небольшихъ группъ личностей вокругъ общаго направленія мысли или духа или вокругъ общаго символа. И зачастую такіе союзы могутъ быть соединены болѣе глубокой и свободной связью, нежели тамъ, гдѣ единственной сплочивающей силой является традиціонный авторитетъ. Кромѣ того, принципъ личности уже самъ по себѣ можетъ быть разсматриваемъ какъ выраженіе великой истины, высшей духовной цѣнности. Во, что бы ни вѣрилъ человѣкъ въ данное время, во что бы ни

увѣроваль онъ въ послѣдствіи, — для него прежде всего дорога возможность погрузиться въ предметъ вѣры всѣмъ своимъ существомъ, развернуть путемъ раскрытія и усвоенія его свою душу во всей ея самобытности, — это доставляетъ вѣрѣ такую цѣнность, которую не въ состояніи создать даже наилучшимъ образомъ гарантированная система догмъ. Тутъ мы имѣемъ пунктъ, относительно котораго всѣ люди легко могли бы прийти ко взаимному соглашенію, какъ бы далеко ни уклонялись они другъ отъ друга въ самомъ содержаніи своей вѣры. Разъ чувство по отношенію къ личнымъ особенностямъ становится тоньше, люди будутъ все менѣе и менѣе обнаруживать склонности жертвовать личнымъ впечатлѣніемъ въ пользу положительныхъ или отрицательныхъ догмъ. Здѣсь мы усматриваемъ расширение духовнаго міра, которое, конечно, обладаетъ не меньшей важностью, чѣмъ та, какую имѣло нѣкогда расширение матеріальнаго міра. Тонкій расцвѣтъ всякой культуры возникаетъ изъ симпатическаго пониманія особенностей другихъ людей, изъ признанія за ними права совершенно иначе разсматривать наиболѣе существенные вопросы, нежели это дѣлаемъ мы. До сихъ поръ на этомъ пути сдѣланы лишь немногіе шаги. Но принципъ личности является въ то же время и положительнымъ плодотворнымъ принципомъ, такъ какъ требуетъ, чтобы мы вступили на указанный путь, и такимъ образомъ открываетъ возможность болѣе глубокаго чувства общности, нежели то, которое достижимо путемъ присоединенія къ общественно установленной догмѣ.

Въ философскомъ отношеніи принципъ личности, но мѣрѣ того какъ онъ отвергается въ каждомъ отдѣльномъ чловѣкѣ, свидѣтельствуетъ о богатствѣ и полнотѣ бытія. Исторія философіи показываетъ намъ, что принципъ этотъ признавался и особенно высоко цѣнился какъ разъ тѣми мыслителями, которые придавали крупную важность идеѣ единства (Монтень, Спиноза, Фихте). Идея единства бытія тѣмъ сильнѣе и дѣйствіе ея принимаетъ тѣмъ болѣе глубокой и внутренней характеръ, чѣмъ значительнѣе качественно и количественно различія между отдѣльными существами. Слишкомъ нетрудно вѣрить въ единство, вычеркивая всѣ различія или не придавая имъ значенія. Но тотъ,

чья вѣра въ единство менѣе абстрактна, кто полонъ религіознаго чувства, тотъ видитъ, какія различныя формы способна принимать въ единичныхъ существахъ всеобщая жизнь. Это не колеблетъ его вѣры, напротивъ, укрѣпляетъ послѣднюю. Его сомнѣніе направляется на поверхностную вѣру въ единство; ту вѣру, которая понимаетъ единство или слишкомъ абстрактно, или чисто вышнимъ образомъ; но такое сомнѣніе истекаетъ какъ разъ изъ болѣе глубокой вѣры (*alte dubitat, qui altius credit*). — Разсматривая вопросъ съ этической точки зрѣнія, мы приходимъ къ аналогичнымъ результатамъ. Царство личностей, которому болѣе или менѣе ревностно посвящаетъ свои силы всякая этика, тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ болѣе оно охватываетъ самобытныхъ индивидуальностей въ ихъ взаимной гармоніи. Масштабъ цѣнности чловѣческаго общества состоитъ не въ господствующемъ единствѣ или господствующемъ законѣ, а въ богатствѣ тѣхъ индивидуальныхъ особенностей, тѣхъ индивидуальныхъ центровъ цѣнности и опыта, которые данное общество въ состояніи объединить. — И съ чисто психологической точки зрѣнія мы приходимъ къ подобному же выводу. Примѣненіе принципа личности ставитъ передъ сравнительной психологіей болѣе широкія и болѣе глубокія задачи, нежели то могли вмѣстить рамки прежней психологіи. Это въ особенности примѣнимо къ религіозной психологіи. Исторія религіи до сихъ поръ занималась преимущественно церковными взглядами. Исторія индивидуальныхъ воззрѣній на жизнь могла бы многому насъ научить, а такъ какъ мы всѣ „индивидуумы“, а не люди въ абстрактномъ смыслѣ этого слова, такое изученіе, разъ оно правильно поставлено, явится для насъ наиболѣе цѣннымъ.

Принципъ, открывающій такія перспективы, ставящій передъ собою такія задачи, не можетъ быть только разлагающимъ. Это одинъ изъ наиболѣе плодотворныхъ принциповъ, какіе когда-либо были выработаны чловѣческой мыслью.

е) Профаны и ученые.

102. Въ силу принципа личности религіозное убѣжденіе каждаго отдѣльнаго чловѣка должно вырабатываться въ немъ

согласно его собственному опыту относительно міра цѣнности, міра дѣйствительности и ихъ взаимной связи. Результатомъ является, слѣдовательно, духовное и всеобщее священство. Но развиться къ самостоятельности и самодѣятельности можно лучше всего, вступая въ отношенія не только съ дѣйствительной жизнью, но и съ другими личностями, которыя самобытно принимаютъ эту жизнь, которыя уже достигли болѣе основательнаго и широкаго познанія міра цѣнностей и дѣйствительности, чѣмъ это доступно единичному человѣку въ началѣ пути. Принципъ личности не исключаетъ поэтому образцовъ и учителей. Различіе между профанами и учеными не отпадаетъ. Наоборотъ, чѣмъ глубже проникаетъ принципъ личности, тѣмъ яснѣе будутъ понимать профаны, что имъ необходимы ученые, тѣмъ лучше сумѣютъ они использовать то, чему эти послѣдніе способны научить ихъ. Они воочію убѣдятся, какое громадное значеніе имѣетъ работа ученыхъ, обнаруживающая передъ нами великую законмѣрность бытія и включенныя въ немъ богатства, замѣняющая наши грезы и догмы яснымъ познаніемъ. И въ то же время они будутъ знать, что окончательное завершеніе думъ, пробужденныхъ загадкою жизни, возможно лишь на почвѣ собственного опыта и собственной вѣры, и не можетъ быть достигнуто ни новымъ просвѣщеніемъ ни старой догматикой. И когда каждый человѣкъ станетъ подводить итоги болѣе или менѣе сознательно на почвѣ личнаго опыта и личнаго умственнаго развитія, — это принесетъ съ собою громадное обогащеніе духовной жизни. Съ точки зрѣнія науки личность является послѣдней, быть можетъ, неразрѣшимой загадкой, конечнымъ пунктомъ, убѣгающимъ отъ насъ въ неопредѣленную даль. Вѣдь научное мышленіе есть дѣятельность духа, которая можетъ быть выполнена только личностью, слѣдовательно, послѣдняя загадка еще не разрѣшена, если наука объяснила все остальное, не объяснивъ личности своей собственной послѣдней предпосылки. Въ своихъ „Очеркахъ психологіи“ я сдѣлалъ попытку ближе изслѣдовать вопросъ и закончилъ эту книгу такъ: „Всеобъемлющая мысль становится для самой себя послѣдней и вѣчной проблемой“. Однако въ жизни личность — это первое, это все; сама наука носить на себѣ ея печать и накладываетъ ее на всѣ свои объекты. Отъ

непроизвольной стихійной жизни, въ которой личность открываетъ себя все съ новыхъ и новыхъ сторонъ, до вершинъ научнаго познанія имѣется длинный рядъ переходовъ; но, если только жизнь и наука правильно понимаютъ самихъ себя, мы нигдѣ не натолкнемся на перерывъ или прыжокъ.

108. Иначе обстоитъ дѣло съ точки зрѣнія принципа авторитета. Въ христіанской церкви прошли тѣ времена, когда откровеніе, обнаруживая себя „въ духѣ и силѣ“, непосредственно сливалось съ вдохновенными религіозными переживаніями личностей; съ тѣхъ поръ церковный авторитетъ подавляетъ личный опытъ (ср. 60). Въ религіозной области различіе между профанами и учеными, между мірянами и духовенствомъ, скоро стало болѣе значительнымъ, нежели въ сферѣ чисто научныхъ вопросовъ. Указываетъ ли церковь мірянамъ на избраннаго ею непогрѣшимаго папу или на санкціонированную ею непогрѣшимую книгу, — во всякомъ случаѣ мірянинъ долженъ занять выжидательное, пассивное положеніе. Его вѣра становится „вѣрой угольщика“ (ср. 42).

И всеже наступило время, когда сами сановники церкви почувствовали себя профанами. Это случилось, когда возникъ вопросъ о подлинности преданія и въ особенности о подлинности священныхъ книгъ. Принципъ авторитета совершенно естественно приводитъ къ изученію исторіи авторитетовъ. Но кто же долженъ рѣшать, какой изъ различныхъ взглядовъ на исторію авторитета истинный? Съ точки зрѣнія науки здѣсь невозможны никакія сомнѣнія. Возникновеніе и развитіе всѣхъ преданій и всѣхъ книгъ научно можетъ быть изслѣдовано лишь при помощи филологіи и исторической критики. Но такъ какъ священники и теологи зачастую столь же мало были филологами и историками, какъ и обыкновенные міряне, то въ данномъ вопросѣ авторитетъ долженъ былъ въ концѣ-концовъ изъ рукъ церковныхъ авторитетовъ попасть въ руки ученыхъ. Объ этомъ не хотѣли и слышать. Тридентскій соборъ постановилъ, что церковь утверждаетъ авторитетъ библіи, церковь рѣшаетъ, какое преданіе истинно, какое ложно; мало того, латинскій переводъ библіи (вульгата), въ теченіе вѣковъ употреблявшійся церковью, былъ объявленъ единственнымъ допустимымъ осно-

ваніемъ для всякихъ проповѣдей и дискусій. Духовенство возмущала мысль поставить „грамматиковъ и педантовъ“ выше епископовъ и теологовъ или дать хоть одному спеціалисту въ греческомъ и еврейскомъ языкѣ право изречь приговоръ надъ еретикомъ¹⁴³).—Въ протестантскомъ мірѣ создалось подобное же положеніе, и особенно за послѣднее время оно принимаетъ чрезвычайно рѣзкія формы. Протестантская ортодоксія привела къ господству теологовъ: только теологи, спеціально изучившіе библію, могутъ рѣшать, что есть истинное ученіе. Направленная противъ этого реакція мірянъ вызвала широкое распространеніе піетизма и раціонализма; міряне стремятся низвергнуть множество маленькихъ папъ, вступившихъ на мѣсто одного большого. Но когда раціонализмъ былъ организованъ въ стройную систему вѣроученія, противъ него поднялось новое движеніе профановъ. Многіе нашли въ древнихъ писаніяхъ и преданіяхъ то, чего не могла имъ дать раціоналистическая теологія, и кромѣ того раціонализмъ требовалъ истолкованія библіи и преданія, критическаго отношенія къ нимъ обоимъ, въ то время какъ профанъ всего охотнѣе желалъ бы держаться за святое слово въ его буквальномъ смыслѣ. Теперь вѣра въ букву писанія стала демократическимъ принципомъ. Опять, какъ въ Тридентѣ, раздался голоса (въ Даніи—Грундтвига), что „вѣра неученыхъ не можетъ быть связана свидѣтельствомъ ученыхъ“¹⁴⁴).

Однако ученые не прекратили своихъ изслѣдованій, въ особенности изслѣдованій внутренней и внѣшней связи библейскихъ писаній съ тою эпохою, въ которую они возникли. Кромѣ того, религиозныя представленія разсматриваются съ общеполитическихъ точекъ зрѣнія, которыя съ большей или меньшей послѣдовательностью проводятся и въ предѣлахъ самой теологіи. Такимъ путемъ между теологіей и церковью возникъ конфликтъ, являющійся характернымъ знаменіемъ нашего времени. Теологія, нерѣдко разсматриваемая какъ антиподъ науки, превращается въ одинъ изъ передовыхъ постовъ науки. Или, какъ выразился одинъ современный теологъ, она является какъ бы буферомъ между церковью и научнымъ мышленіемъ, буферомъ, испытывающимъ толчки съ той и съ другой стороны.

Принципъ авторитета дѣйствуетъ, какъ видимъ, на два фронта: съ одной стороны противъ свободной личной жизни мірянъ, которая должна быть подчинена церковнымъ формамъ, съ другой стороны противъ науки, если она берется изслѣдовать происхожденіе и цѣнность этихъ формъ. Свообразная особенность положенія создается главнымъ образомъ тѣмъ фактомъ, что въ теченіе XIX вѣка принципъ авторитета завоевалъ себѣ большія симпатіи въ широкихъ кругахъ мірянъ. Онъ выступилъ какъ демократическій принципъ: тѣмъ, кому внутреннія или внѣшнія условія не позволяютъ предаться самостоятельному исканію истины съ его трудами, опасностями и кризисами, авторитетъ предлагаетъ надежное убѣжище и поддержку. Все яснѣе и яснѣе выступаетъ передъ глазами всѣхъ и cadaго тотъ прочный стержень, которымъ современный католицизмъ скрѣпилъ огромныя массы. И въ протестантской церкви религиозная жизнь все болѣе подпадаетъ подъ власть мірянъ и ихъ проповѣдниковъ. Контроль за правотворчествомъ проповѣдниковъ въ протестантизмѣ осуществляется скорѣе самими мірянами, нежели церковными властями. И на теологію распространяется это вліяніе: пасторы, сами контролируемые мірянами, требуютъ, чтобы мнѣніе ихъ принималось въ расчетъ при назначеніи профессоромъ теологіи. Церковь, какъ было разъ замѣчено, не можетъ вынести теологіи, но не можетъ и обойтись безъ нея¹⁴⁵).

104. Если церковь вѣдряется между личной жизнью и наукой, стремясь удержать ихъ разъединенными, она одновременно оскорбляетъ двѣ духовныя силы. Это не можетъ пройти безнаказанно.

Интеллектуальный блескъ, окружавшій когда-то великихъ дѣятелей церкви, а вмѣстѣ съ ними и всю церковную жизнь, отошелъ въ вѣчность. Истинное, строго проведенное религиозное мышленіе становится все рѣже. Теперь только пугливо спрашиваютъ себя, не допущено ли гдѣ отступленія отъ традиціонныхъ догмъ. Католическая церковь живетъ XIII-мъ, протестантская XVII-мъ столѣтіемъ. На ряду съ господствомъ преданія современную церковь отличаетъ, правда, иная черта, заслуживающая большей симпатіи: это организованное въ широкихъ

размѣрахъ филантропическое дѣло. Типъ Винцента де Поля опять возрождается. Однако тѣ выгоды, которыя можетъ извлечь филантропія изъ сбереженія времени и силъ, не затрачиваемыхъ на мышленіе, врядъ ли способны на долгое время перевѣсить тотъ ущербъ, который причиняетъ духовной жизни систематическое подавленіе самостоятельнаго мышленія изъ страха передъ свободнымъ изслѣдованіемъ важнѣйшихъ жизненныхъ проблемъ.

Объ духовныя силы, которыя церковь стремится разъединить, въ концѣ-концовъ всеже найдутъ другъ друга. Вѣдь, строго говоря, и само развитіе современной церкви, характеризующее сознательнымъ провозглашеніемъ принципа авторитета въ болѣе широкихъ кругахъ, чѣмъ когда бы то ни было раньше, всеже находится въ согласіи съ принципомъ личности. Движеніе мірянъ можетъ дѣйствовать нѣкоторое время задерживающимъ, враждебнымъ наукѣ образомъ; но само по себѣ оно всеже является признакомъ, что пассивная, сонная вѣра въ букву превратилась въ живую вѣру въ букву, а съ точки зрѣнія принципа личности не трудно понять, что послѣдняя есть шагъ впередъ. Благодаря болѣе сильному, чѣмъ когда-либо, стремленію завоевывать каждую личность въ отдѣльности, личная жизнь проснется въ большемъ числѣ людей, нежели раньше; а разъ она проснулась, она не можетъ не преобразовывать старыхъ формъ, не можетъ не стремиться за ихъ предѣлы. Наиболѣе важныя успѣхи въ духовной области приходятъ нерѣдко изъ такихъ сферъ, откуда ихъ меньше всего можно бы ждать. Новыя цѣнности очень часто берутъ свое начало не въ мірѣ критики и анализа, но въ такихъ кругахъ, гдѣ жизнь всего глубже и прочнѣе проникнута старыми цѣнностями. Исторія не всегда взбираетъ прямолинейный путь.

Этическая философія религіи.

А. Религія какъ основа этики.

По мѣрѣ того какъ улучшаются народы, улучшаются и ихъ боги.

Лихтенбергъ.

Вмѣстѣ съ ростомъ общины вѣрующихъ растутъ и ихъ боги.

Эрвинъ Родэ.

105. Религія въ свой классическій періодъ даетъ человѣку не только все его міросозерцаніе, все его пониманіе бытія, она даетъ ему также этику, т. е., намѣчаетъ высшія цѣли для воли и дѣятельности, указываетъ образцы, предписываетъ заповѣди и законы. И подобно тому какъ объясненіе природы опирается на воздѣйствіе сверхъестественныхъ силъ, точно такъ же и этика опирается на откровеніе, обнаруживающее зависимость человѣка отъ сверхъестественныхъ силъ, направляющихъ судьбу его въ этомъ, а, быть-можетъ, и въ будущемъ мірѣ. Этика имѣетъ, такимъ образомъ, своимъ базисомъ сверхъопытную исторію человѣка. Отношеніе человѣка къ сверхъестественному міру опредѣляетъ собою, какъ жить праведнымъ образомъ въ этомъ естественномъ мірѣ. Это было вполне послѣдовательно, такъ какъ въ классическій періодъ религіи человѣкъ чувствовалъ себя ближе къ сверхъестественному міру, нежели къ естественному, и здѣшняя жизнь разсматривалась, строго говоря, лишь какъ средство для будущей.

Однако отношенія здѣсь значительно сложнѣе, чѣмъ это кажется съ перваго взгляда.—Я говорю только о религіи въ

ея классическій періодъ. Тѣ виды и формы, въ которые выливается отношеніе между религіей и этикой въ указанный періодъ, являются продуктомъ длинной исторіи. И если мы рассмотримъ связь религіи съ этикой въ ея *историческомъ развитіи*, мы откроемъ непрерывное взаимодѣйствіе между ними: не только религія оказываетъ вліяніе на этику, но и, наоборотъ, этическое развитіе людей вліяетъ на характеръ и содержаніе религіи.

Кромѣ того, когда рѣчь идетъ объ *оправданіи и обоснованіи*, религія въ концѣ-концовъ—сознательно или безсознательно—опирается на этическія идеи, а не наоборотъ; это справедливо даже по отношенію къ классической эпохѣ. Цѣнность и значеніе, придаваемая религіи, имѣютъ своей логической предпосылкой извѣстныя этическія идеи, въ особой формулировкѣ которыхъ религіозное сознаніе не чувствуетъ надобности.—Итакъ, и съ исторической и съ логической точки зрѣнія представляетъ большую важность изслѣдованіе вопроса, каковы въ дѣйствительности отношенія между религіознымъ и этическимъ сознаніемъ въ тѣхъ случаяхъ, когда религія выступаетъ какъ основа этики.

106. На низшихъ извѣстныхъ намъ ступеняхъ религіи эта послѣдняя не имѣетъ, строго говоря, этического значенія. Боги выступаютъ здѣсь, какъ силы, отъ которыхъ зависитъ человекъ, а не какъ образцы или устроители нравственнаго міропорядка. Но представленіе о богахъ претерпѣваетъ, какъ мы видѣли раньше (45—55), длинный процессъ развитія, обусловливаемый въ существенныхъ чертахъ вліяніемъ жизни чувства на типы и формы представленій. Процессы, сопровождающіе развитіе мифовъ, легендъ и догмъ, носятъ не чисто интеллектуальный характеръ; здѣсь постоянно участвуетъ чувство, избирая то, что ему нужно, откидывая нежелательное, усиливая одно, подавляя другое. А жизнь чувства, въ свою очередь неизбѣжно опредѣляется всею человѣческой жизнью и ея общими условіями.

Этическое чувство развивается подъ вліяніемъ борьбы за жизнь, борьбы отдѣльныхъ индивидуумовъ, особенно же борьбы семьи, племени, народа. Борьба эта даетъ возможность

познать цѣнность справедливости и любви. Такой опытъ неизбѣжно оказываетъ вліяніе и на религіозныя представленія. Если даже послѣднія образовались независимо отъ этическихъ мотивовъ, на дальнѣйшей стадіи они естественно станутъ развиваться въ гармоніи съ этическими интересами. Изъ простыхъ силъ природы, по отношенію къ которымъ возможна попытка итти наперекоръ или избѣжать ихъ вліянія, боги превращаются въ этическія силы, которымъ человекъ не можетъ и не желаетъ перечить. Лишь тогда, когда человекъ на практикѣ выяснилъ себѣ этическія задачи и развитъ въ себѣ этическое чувство, хотя бы это чувство и не выдѣлялось еще изъ другихъ чувствъ какъ нѣчто вполне самостоятельное,—лишь при этихъ предпосылкахъ боги могутъ приобрести этическій характеръ. Великія человѣческія цѣли—въ увеличенномъ масштабѣ и идеализированной формѣ—становятся цѣлями боговъ. Боги дѣлаются защитниками и обладателями той высшей цѣнности, съ которой познакомился человекъ въ борьбѣ за жизнь. Какія же другія цѣли или свойства могли бы люди придать богамъ или признать божественными, какъ не тѣ, которыя въ самомъ человѣческомъ опытѣ выступаютъ какъ высшія? Человекъ растетъ вмѣстѣ съ своими высшими цѣлями, а параллельно съ этимъ растутъ и его боги. Для человека психологически немислимо снабдить боговъ такими епособностями и желаніями, которыя хоть отчасти не были бы знакомы ему самому.—Это относится не только къ представленію божества, но и къ представленію безсмертія. Такого рода представленіямъ на низшей ступени столь же мало свойственно этическое значеніе въ строгомъ смыслѣ слова, какъ и представленіямъ о божествѣ. Первоначально—это естественное представленіе, что люди не умираютъ. Вѣдь воспоминанія и сны, несомнѣнно, доказываютъ, что умершіе продолжаютъ вліять на насъ: На стадіи анимизма (46) вѣра въ безсмертіе есть часть натурфилософіи человека и не нуждается въ собственно этическомъ характерѣ. Продолженіе жизни послѣ смерти само по себѣ имѣетъ такое же значеніе, какъ возможность прожить въ этомъ мірѣ нѣсколькими годами меньше или больше. Лишь послѣ того какъ къ вѣрѣ въ безсмертіе присоединяется пред-

ставленіе грядущаго суда, награды и наказанія, вѣра эта воспринимаетъ въ себя этической моментъ.

Переходъ отъ естественной религіи къ этической можетъ быть съ полнымъ правомъ названъ наиболѣе значительнымъ переворотомъ въ исторіи религіи¹⁴⁶). Его значеніе гораздо крупнѣе, нежели значеніе перехода отъ политеизма къ монотеизму, которому часто придаютъ чрезмѣрно большую важность.

107. Впрочемъ, уже естественная религія имѣетъ свою этику, поскольку она предъявляетъ опредѣленные требованія къ людямъ. Передъ божественными силами преклоняются, ихъ слушаютъ. Онѣ требуютъ почитанія путемъ церемоній и жертвъ. Людямъ приходится здѣсь пройти курсъ послушанія и самообладанія; они учатся подчиняться и въ то же время получаютъ возможность расширить горизонтъ своей жизни. Такъ какъ почитаніе боговъ есть общее дѣло семьи, племени, народа, оно способствуетъ развитію чувства общности, которое само способно приобрести этическое значеніе. Далѣе, формы почитанія боговъ передаются преданіемъ изъ поколѣнія въ поколѣніе, выполненіе ихъ становится священнымъ долгомъ, а это въ свою очередь укрѣпляетъ представленіе объ исторической связи, о необходимости ее поддерживать и продолжать. Сознаніе непрерывности развивается благодаря внутренней зависимости отъ „боговъ отцовъ нашихъ“. Уже естественная религія оказываетъ такимъ образомъ свое воспитательное вліяніе, уже здѣсь выполняется нѣкоторая предварительная работа, которая, быть-можетъ, въ концѣ-концовъ способна приобрести значеніе для этического развитія.

Между естественной и этической религіей существуетъ цѣлый рядъ переходныхъ формъ.—Даже когда боги представляются властителями этическихъ благъ, это еще не значитъ, что сами они слѣдуютъ поощряемому ими закону. Часто они выступаютъ сторонниками добра, не будучи сами добрыми. Противорѣчіе это въ народныхъ религіяхъ проявляется нерѣдко въ очень наивныхъ формахъ. Человѣку не приходится въ голову предъявлять богамъ такія же требованія, какъ самому себѣ или другимъ людямъ. Кромѣ того, различныя ступени этического

развитія обыкновенно борются въ рамкахъ данныхъ народныхъ религій, такъ какъ эти послѣднія въ силу своего консервативнаго характера лишь очень неохотно покидаютъ старыя формы даже послѣ того, какъ восприняты новыя идеи. Если боги древнихъ временъ требовали кровавыхъ, быть-можетъ, даже человѣческихъ жертвъ, они поступали такъ-въ согласіи съ варварской этикой рода. По мѣрѣ дальнѣйшаго развитія люди изгоняютъ изъ своей собственной жизни такого рода кровопролитія и на ряду съ этимъ даютъ древней заповѣди аллегорическое толкованіе или же довольствуются символическимъ подражаніемъ кровавому обряду древности. Въ иныхъ случаяхъ позднѣйшія поколѣнія начинаютъ даже прямо оспаривать, что божество когда-либо требовало кровавыхъ жертвъ. Здѣсь имѣетъ мѣсто характерный переходъ отъ ритуальнаго къ этическому—аналогія съ упомянутымъ уже нами въ другой связи переходомъ отъ богослуженія къ религіозному умозрѣнію (53, 71). Религіозные обряды омовенія (напримѣръ, въ персидской и іудейской религіи, а также у греческихъ орфиковъ) превращаются впоследствии въ символы очищенія души. Ученіе Веданты (въ Упанишадахъ) является послѣдовательно проведеннымъ символическимъ истолкованіемъ древнихъ обрядовъ браминства. Какъ философы Веданты истолковываютъ старыя браминскіе обычаи, такъ Платонъ истолковываетъ орфическіе обычаи. По мнѣнію Мартенсена, запрещеніе Моисея засѣвать поле двумя родами сѣмянъ или носить платье изъ двухъ родовъ матеріи объясняется желаніемъ подчеркнуть различіе между святымъ и не-святымъ, доставить упражненіе въ этическихъ различіяхъ.

Нерѣдко борьба между низшими и высшими этическими идеями, имѣющая мѣсто въ народной душѣ, можетъ быть прослѣжена въ этическихъ противорѣчіяхъ міра боговъ¹⁴⁷). Вавилонская миеологія даетъ намъ характерный примѣръ этого. Богъ Бель наведъ на родъ человѣческой потопъ. Богъ Эа предупредилъ объ этомъ одного благочестиваго человѣка и тотъ спасся со своимъ семействомъ на кораблѣ. Бель пришелъ въ ярость, тѣмъ болѣе, что онъ не былъ приглашенъ къ празднеству по случаю жертвоприношенія спасенныхъ. Между Бель и Эа возгорается споръ; послѣдній доказываетъ, что несправед-

ливо губить добрыхъ вмѣстѣ съ злыми, и въ концѣ-концовъ Бель вынужденъ признать справедливость этого аргумента.— Исходя изъ такихъ представлений, люди естественно приходятъ къ мысли, что зло міра, которое раньше наравнѣ съ добромъ приписывалось богамъ, исходитъ отъ боговъ низшаго ранга или отъ антиподовъ боговъ. Болѣе древнія формы вѣры не знаютъ еще строго выраженного противорѣчія добра и зла. *Ольденбергъ* замѣчаетъ по этому поводу относительно Индіи¹⁴⁸): „Древніе религиозные памятники Индіи даютъ возможность установить съ полной несомнѣнностью и ясностью, что противорѣчіе добра и зла (какъ оно въ послѣдствіи выступаетъ въ видѣ противорѣчія между Буддой и Марой) чуждо и должно быть чуждо древнѣйшимъ формамъ вѣры, и лишь въ длинномъ процессѣ развитія оно мало-по-малу выступаетъ, приобретая все болѣе и болѣе рѣзкія очертанія. Вѣра Ригведы... приближается еще къ до-этическому періоду религиознаго развитія. Рѣшительно преобладаютъ черты благодати и доброты въ богахъ Веды, но и они далеко не безусловно чужды злобы и коварства... Углубленіе внутренней жизни, прогрессирующее этицированіе религіи неизбежно должно дѣйствовать въ смыслѣ полного устранения этой древней неопредѣленности, въ смыслѣ рѣшительнаго разграниченія положительнаго и отрицательнаго въ великихъ силахъ бытія“. Въ религіи персовъ противорѣчіе это, какъ извѣстно, рѣзко подчеркнута. Въ Греціи Платонъ—поскольку объ этомъ даютъ возможность судить его послѣдніе труды—видѣлъ въ принятіи злого начала міра на ряду съ добрымъ единственную возможность примирить благодать божію съ дисгармоніей опытнаго міра.

Даже въ наиболѣе возвышенныхъ философскихъ и теологическихъ умозрѣніяхъ можно прослѣдить великое противорѣчіе между естественной и этической религіей. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь послѣднее есть въ сущности противорѣчіе между силой и благодатью, и всякая попытка выставить определенное понятіе Бога должна считаться съ трудностями, вытекающими отсюда. Трудности эти обнаруживаются уже въ вопросѣ, поставленномъ Платономъ (въ „Евтифронѣ“): является ли добро хорошимъ потому, что его хочетъ богъ (или боги), или же, наоборотъ,

богъ хочетъ добра потому, что оно хорошо. Въ Средніе вѣка указанное противорѣчіе еще обострилось благодаря борьбѣ обшнихъ схоластическихъ школъ. Тома Аквинскій училъ, что Богъ хочетъ добра, потому что оно хорошо, Дунсъ Скоттъ,—что добро только потому и хорошо, что Богъ его хочетъ. Тамъ сила обусловлена благодатью, здѣсь, наоборотъ, благодать силой.

Путь, пройденный такимъ образомъ развитіемъ религиозныхъ представлений подъ вліяніемъ нравственнаго чувства и нравственныхъ идей, совершенно естественно приводитъ къ признанію самостоятельности этики на ряду съ религіей. Если Богъ хочетъ добра, потому что оно хорошо, то долженъ существовать какой-либо независимый отъ божественной воли масштабъ добра и зла, и этотъ масштабъ долженъ быть доступенъ человѣку,—ибо иначе онъ не могъ бы узнать, что то, чего хочетъ Богъ, дѣйствительно хорошо. Но если даже добро хорошо только потому, что его хочетъ Богъ, то все же человѣкъ не можетъ не спросить себя: почему же я называю добромъ то, чего хочетъ Богъ (вмѣсто того чтобы сказать просто: Богъ хочетъ того, чего онъ хочетъ). Слѣдовательно, религиозная вѣра, разъ она поняла самое себя и достигла всей полноты своего развитія, неизбежно предполагаетъ самостоятельную человѣческую этику,—вѣдь и исторически развитіе религіи совершается подъ непрерывнымъ практическимъ вліяніемъ нравственнаго чувства людей.

108. Нѣтъ необходимости, чтобы религиозные и этические мотивы составляли полную противоположность другъ другу, такъ какъ религиозные мотивы могутъ заключать въ себѣ этические; и это какъ разъ имѣетъ мѣсто, когда естественная религія начинаетъ развиваться въ направленіи къ этической. Религиозные мотивы могутъ обладать чрезвычайно разнообразными оттѣнками, смотря по тому, въ какомъ отношеніи заключающіеся въ нихъ этические элементы стоятъ къ другимъ элементамъ, напр. къ страху и надеждѣ, удивленію и т. п. Какъ для самого дѣйствующаго индивидуума, такъ и для другихъ иногда трудно рѣшить, какой элементъ въ его мотивахъ преобладаетъ. Часто религиозный мотивъ является той формой, въ которой человѣкъ познаетъ голосъ своей совѣсти, ибо онъ не знаетъ никакихъ иныхъ формъ представлений, никакого иного языка, для того

чтобы выразить на немъ результаты самопознанія. *Шопенгауэръ* отчетливо подчеркнул это обстоятельство¹⁴⁹). „Разсматривая доброе дѣло, авторъ котораго апеллируетъ къ догмамъ, надо всегда различать, даютъ ли эти догмы ему дѣйствительный мотивъ, или же являются лишь фиктивнымъ отчетомъ, которымъ онъ старается удовлетворить запросы своего разума, между тѣмъ какъ доброе дѣло истекаетъ изъ совершенно иного источника; онъ совершилъ его, потому что оно хорошо, но не въ состояннн толкомъ объяснить этого, ибо онъ не философъ, хотя и желалъ бы все-таки дать своимъ дѣйствіямъ какое-нибудь опредѣленное истолкованіе. Однако, фактически провести такое различіе всегда крайне трудно, такъ какъ оно кроется въ глубинѣ духа“.

Кто справедливъ потому, что Богъ, въ котораго онъ вѣритъ, справедливъ, долженъ все же приписывать извѣстную цѣнность и самой справедливости. Здѣсь религія имѣетъ самостоятельную этику своей неизбѣжной логической предпосылкой, выдѣляетъ ли она эту предпосылку сознательно или нѣтъ. Логическія предпосылки нашихъ мыслей и поступковъ могутъ быть вообще выдѣлены лишь при помощи тщательной внимательности и анализа, которые въ свою очередь возможны лишь на почвѣ критическаго самонаблюденія. Разъ возникаетъ вопросъ, почему Божеству придаются тѣ или другіе опредѣленные предикаты, самонаблюденіе всегда приведетъ насъ черезъ посредство большаго или меньшаго числа промежуточныхъ звеньевъ къ самостоятельнымъ цѣностямъ или истинамъ, ибо при отсутствіи послѣднихъ наше сознаніе должно было бы въ концѣ-концовъ признать характеризующіе божество предикаты ни на чемъ не основанными, бессмысленными.

По отношенію къ этическимъ принципамъ религиозное сознаніе попадаетъ въ такое же положеніе, въ какомъ Декартъ оказался, обосновывая идею законмѣрности природы. Эту законмѣрность Декартъ выводитъ изъ неизмѣнности Божіей; вѣру же въ неизмѣнность Божества онъ опять-таки обосновываетъ при помощи закона причинности. Но вѣдь принципъ причинности какъ разъ и обозначаетъ лишь то, что природа законмѣрна. Обходъ при помощи понятія Бога является такимъ образомъ съ логической

точки зрѣнія излишнимъ. Религіозная мотивировка цѣнности этическихъ свойствъ представляетъ также обходъ, порочный кругъ, такъ какъ въ тотъ моментъ, когда мы придаемъ указанныя свойства Божеству, цѣнность ихъ уже признана нами.

Въ мірѣ опыта должны быть открыты и созданы цѣнности, — безъ этого нельзя представить себѣ и допустить, что онѣ существуютъ въ высшемъ мірѣ. Потустороннее всегда является лишь производнымъ посюсторонняго; оно отнюдь не первичное понятіе, оно измѣняется вмѣстѣ съ измѣненіемъ этого міра. Иногда небесное есть простое продолженіе, иногда возведеніе въ степень земного, иногда опредѣляется какъ контрастъ къ этому послѣднему. Содержаніе религіи всегда приводитъ насъ къ жизни въ опытномъ мірѣ и безъ знанія этой жизни не можетъ быть коякто. Неумолимая логика приводитъ всякій скорѣ въ этой области къ признанію логическаго приоритета этики передъ религіей.

Это логическое соотношеніе согласуется съ тѣмъ, чему учитъ насъ историческое развитіе (106—107). Оно согласуется и съ результатами психологическаго анализа сущности религіи; послѣдній привелъ насъ (31) къ необходимости разсматривать религиозныя цѣнности, какъ вторичныя по сравненію съ тѣми первичными цѣностями, которыя непосредственно опредѣляются самосохраненіемъ и отреченіемъ отъ себя въ пользу вышшаго.

Съ еще одной, и какъ разъ рѣшающей, точки зрѣнія религія приводитъ насъ къ этикѣ. Если мы спросимъ, какую цѣнность имѣетъ для насъ сама вѣра въ сохраненіе цѣнности, отвѣтъ на этотъ вопросъ не въ состояннн дать намъ религія, какъ таковая. Возможно представить себѣ даже такую вѣру, которая была бы излишней и вредной для стремленія открывать и создавать цѣнности въ мірѣ опыта. Въ этомъ случаѣ религія приводила бы къ ослабленію энергіи, къ бессмысленной растратѣ времени. Такимъ образомъ религія имѣетъ право на существованіе лишь при томъ условіи, что она не отнимаетъ ни силы ни времени у этической работы. Положительную цѣнность религія имѣетъ, наоборотъ, тогда, когда она является условіемъ раскрытія и творчества цѣнностей въ мірѣ опыта.

Итакъ, результаты нашего изслѣдованія таковы: религія, рассматриваемая какъ исторически, такъ и съ точки зрѣнія своихъ мотивовъ, своего содержанія и своей цѣнности, указываетъ намъ на этическія предпосылки—даже тогда, когда она, повидимому, выступаетъ какъ основа всякой этики.

В. Религія какъ форма духовной культуры.

Ἐάν μὴ ἔλπει, ἀνέλπιστος οὐκ ἐξευρήσει.

(Разъ въ тебѣ нѣтъ надежды, ты не въ состояніи измыслить то, что превосходитъ всякую надежду).

Гераклитъ.

Есть случаи, когда вѣра создаетъ свое собственное оправданіе.

Вильямъ Джемсъ.

109. Для постановки религіозной проблемы въ новѣйшее время въ высшей степени характерно, что полемика касается гораздо болѣе цѣнности религіи вообще, нежели истинности отдѣльныхъ религіозныхъ ученій. Въ основѣ этого, очевидно, лежитъ предпосылка, что сущность религіи состоитъ не въ рѣшеніи загадокъ жизни и мірозданія, а въ практическомъ вліяніи на человѣческую жизнь,—въ томъ значеніи, которое имѣетъ она какъ опредѣленная форма духовной культуры.

Въ энергичной религіозной полемикѣ XVIII столѣтія дѣло шло о борьбѣ противъ догматики и іерархіи. Желали низвергнуть и уничтожить церковь, главнымъ образомъ какъ гражданскій авторитетъ. Многие готовы были рассматривать догматы, какъ произвольно созданныя и произвольно употребляемыя средства, при помощи которыхъ духовенство старается доставить себѣ власть надъ мыслями людей, а вмѣстѣ съ тѣмъ и надъ самими людьми. Poleмика Вольтера, Дидро и Гольбаха покоилась именно на такомъ взглядѣ. Въ XIX столѣтіи—а въ философскомъ отношеніи оно начинается уже съ Руссо, Лессинга и Канта—критика съ интеллектуальныхъ формъ и внѣшней организации религіи перешла къ ея внутреннимъ, творческимъ, движущимъ силамъ. Было установлено различіе между первоначальными силами и тѣми дѣйствіями ихъ, при помощи которыхъ

онѣ проявляются въ данное время и въ данномъ мѣстѣ. Отсюда естественно возникъ новый вопросъ: не могутъ ли тѣ интеллектуальныя формы и типы организаціи, въ которыхъ религіи до сихъ поръ выступали въ исторіи, отпасть, замѣниться новыми формами и типами, не уничтожая вмѣстѣ съ собою самой сущности религіи. Самыми различными путями укрѣплялась въ умахъ идея „третьяго царства“: люди усматривали возможность возрѣнія на жизнь, стоящаго внѣ противорѣчій, до сихъ поръ сталкивавшихся между собою съ такой враждебностью. — Въ моей статьѣ *The Conflict between the Old and the New* (конфликтъ между старымъ и новымъ) (въ *International Journal of Ethics*, VI) я ближе очертилъ эту тенденцію.

Масштабъ для оцѣнки религіи и ея значенія, какъ культурной формы, долженъ быть въ концѣ-концовъ этическимъ. Если мы не будемъ исходить изъ слишкомъ узкаго понятія этики, то подѣ него подойдетъ конечная оцѣнка всякихъ формъ духовнаго развитія. Существуетъ свободное культурное общество, въ которомъ находятъ себѣ мѣсто работа какъ для матеріальной, такъ и для эстетической, интеллектуальной и религіозной культуры, — общество, играющее крупную роль на ряду съ семьей и государствомъ и стоящее въ постоянномъ взаимодействіи съ ними. Къ числу задачъ этики относится выясненіе цѣнности духовной и матеріальной культуры. Въ этой связи можетъ пріобрѣсти этическое значеніе и религія, хотя она и не является послѣднимъ основаніемъ этики.

Всякая культура ставитъ задачи человѣческой волѣ и дѣятельности, и возникаетъ вопросъ, въ какой степени и какимъ путемъ человѣкъ можетъ достигнуть развитія, работая надъ рѣшеніемъ этихъ задачъ. Но культура приноситъ съ собою въ то же время извѣстныя блага, отвѣчаетъ потребностямъ, обуславливаетъ ихъ удовлетвореніе; возникаетъ поэтому новый вопросъ, въ какомъ отношеніи эти блага и это удовлетвореніе стоятъ къ развитію человѣческой жизни вообще. Съ той и съ другой точки зрѣнія необходимо изслѣдовать цѣнность религіи.

Изслѣдованіе это является частью психологическимъ, частью социологическимъ. Ибо религія не есть продуктъ дѣятельности

единичныхъ индивидуумовъ. Болѣе, чѣмъ какая-либо другая форма духовной культуры, она содѣйствовала возникновенію и укрѣпленію общественныхъ связей. Она создала потребность въ общности и развила такимъ образомъ социальное чувство.

а) Цѣнность религіи съ психологической точки зрѣнія.

110. Мы видѣли, что въ области *мотивовъ поступка* религія въ концѣ-концовъ зависитъ отъ этики. Религія обращается къ совѣсти людей; тѣмъ самымъ она предполагаетъ, что человекъ — сознательно или безсознательно — имѣетъ масштабъ для измѣренія цѣнностей, которыя хочетъ провозгласить религія. Но это не исключаетъ еще для религіи возможности пріобрѣсти громадное значеніе, въ качествѣ *мотива поступковъ*, т. е. во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда требуется уже признанной цѣнности доставить господство надъ волей въ данный моментъ и при данныхъ условіяхъ.

Различіе между мотивомъ оцѣнки и мотивомъ поступка представляется мнѣ чрезвычайно важнымъ съ точки зрѣнія этики. Мотивы оцѣнки опредѣляютъ собою содержаніе этики, тѣхъ принциповъ и правилъ, которые образуютъ основу нашихъ оцѣнокъ и нашихъ стремленій. Мотивъ поступка, движущая сила, направляющая въ единичномъ случаѣ и въ данной области нашу волю и дѣятельность, можетъ и не совпадать съ общимъ фундаментальнымъ мотивомъ оцѣнки. Слѣдовательно, мотивъ оцѣнки вовсе не долженъ опредѣлять собою каждый нашъ поступокъ непосредственно: мы открываемъ и чувствуемъ потребность открыть его только въ сомнительныхъ случаяхъ практики или же тогда, когда ставимъ передъ собою психологическую задачу изслѣдовать направленіе нашей волевой жизни въ цѣломъ. На практикѣ же тотъ фактъ, что мотивъ оцѣнки не сливается непосредственно съ мотивомъ поступка, можетъ быть даже признакомъ совершенства. Недаромъ люди говорятъ: это плохой знакъ, если, прежде чѣмъ сдѣлать что-нибудь, ты вынужденъ каждый разъ совѣтоваться со своею совѣстью. Мотивы болѣе спеціальнаго характера обыкновенно оказываются

самыми здоровыми и надежными. Привязанность къ семьѣ, дружба, патриотизмъ, радость труда, художественное и научное вдохновеніе—вотъ эти болѣе спеціальныя мотивы. Они проявляются основнымъ мотивомъ оцѣнки („совѣстью“) ¹⁵⁰ и санкционируются имъ, но послѣдній не можетъ замѣнить ихъ во всѣхъ случаяхъ, не отнимая у жизни ея живого, разнообразнаго содержанія. Совершенство человѣческаго характера состоитъ въ томъ, что мотивъ оцѣнки постоянно присутствуетъ въ скрытой или потенциальной формѣ, но не вмѣшивается поминутно въ ряды мотивовъ практической дѣятельности, опредѣляющихъ собою рѣшеніе спеціальныхъ задачъ.

Благодаря несовпадению мотива оцѣнки и мотива поступка религіозныя мотивы могутъ имѣть этическое значеніе, хотя верховный критерій добра и зла, опредѣляющій содержаніе этики, не находится въ области религіи. Разъ религіозныя мотивы налицо, они должны быть такъ или иначе признаны. Возможно, что они вовсе не допускаютъ замѣны другими мотивами; всякія попытки бороться съ ними, быть-можетъ, приведутъ лишь къ тому, что бывшая сила и гармонія уступитъ мѣсто полной неуверенности и шаткости. Каждый человѣкъ долженъ быть взятъ такимъ, какъ онъ есть, и вопросъ состоитъ въ томъ, какъ далеко можетъ простираться его ростъ и развитіе, начиная съ того пункта, на которомъ онъ стоитъ. Время доказательства лежитъ, конечно, на томъ, кто выдвигается во внутреннюю жизнь другого человѣка, стремясь измѣнить ея мотивы. И прежде всего здѣсь выступаетъ требованіе, чтобы движущія силы, дѣйствовавшія до сихъ поръ, не были подавлены, разъ нѣтъ возможности поставить на ихъ мѣсто другія. Слишкомъ часто критика отнимаетъ силу и смѣлость, необходимыя для того, чтобы держать, терпѣть и страдать. Религіозныя мотивы, способные дать эту силу и эту смѣлость, тѣмъ самымъ оправдываютъ себя и такимъ образомъ сами доказываютъ свое право на существованіе.

Очень часто, однако,—если не въ большинствѣ случаевъ—религіозныя мотивы имѣютъ лишь временное, педагогическое значеніе. Это то значеніе, какое имѣетъ признаніе всякаго вообще авторитета или образца: здѣсь декретируется извѣстное отношеніе къ данному предмету, который только этимъ путемъ

можетъ приобрести самостоятельную и непосредственную цѣнность. Въ теченіе человѣческаго развитія имѣютъ мѣсто безчисленныя смѣщенія мотивовъ, и мотивы, не обладающіе прямой непосредственной цѣнностью, могутъ получить цѣнность, какъ промежуточныя звѣнья въ процессѣ развитія. Все, что прямо или косвенно дѣлаетъ жизнь великой, крѣпкой и богатой, имѣетъ свою цѣнность, и этика не должна копировать догматику, боязливо справляясь прежде всего съ вѣроисповѣданіемъ.

111. Исслѣдованіе религіозныхъ мотивовъ дѣятельности должно исходить изъ чисто этической точки зрѣнія. И, если обнаружится, что религіозныя мотивы имѣютъ въ высшей степени разнообразныя оттѣнки (108), они должны имѣть и различную цѣнность. Гдѣ, напримѣръ, преобладающую роль играетъ надежда на награду или страхъ наказанія со стороны божества въ этой или будущей жизни, тамъ мы констатируемъ мотивъ, очень низкій по своему достоинству, хотя бы направленіе его дѣйствія въ каждомъ частномъ случаѣ заслуживало полного признанія. Гдѣ вѣра стоитъ выше любви, или гдѣ вѣра приходитъ въ столкновеніе съ любовью, тамъ мы въ большинствѣ случаевъ имѣемъ конфликтъ между религіей и этикой. Любовь къ человѣку—разъ она не слѣпа—непосредственно приводитъ къ тому же самому, что гуманная этика ставитъ передъ собою какъ цѣль, въ то время какъ вѣра очень легко можетъ вести въ направленіи, противоположномъ этой цѣли. Вѣра разъединяетъ, любовь къ человѣку соединяетъ. Къ различіямъ, съ которыми приходится бороться и которыя предстоитъ побѣдить любви, относятся между прочимъ и различія въ области вѣры. Насколько родственны религія и этика по своей сущности, видно изъ того, что отношеніе между самосохраненіемъ и самопожертвованіемъ сообщаетъ специфическую характеристику какъ религіозной, такъ и этической точкѣ зрѣнія. Въ вѣрѣ преобладаетъ элементъ самосохраненія, въ любви—элементъ самопожертвованія. Точка зрѣнія вѣры, отъбняющая любовь въ наиболѣе рѣшительныхъ пунктахъ, имѣетъ поэтому тенденцію къ эгоизму. Чего ищетъ человѣкъ въ своей религіи? Только самого себя, стремится добыть спокойствіе, миръ и спасеніе лишь для себя, не заботясь о всѣхъ остальныхъ суще-

ствахъ, — или же онъ ищетъ универсальной гармоніи, царства цѣнностей, такъ что судьба собственнаго „я“ выступаетъ уже какъ нѣчто вторичное, обусловленное законами и организаціей этого царства? Смотря по тому, какой отвѣтъ дается на этотъ вопросъ, измѣняется и характеръ религиозныхъ мотивовъ. Замѣчательно, что церковь обыкновенно не находитъ возможнымъ проповѣдывать полное самопожертвованіе, отказъ отъ всякой заботы о самомъ себѣ. Фенелонъ былъ въ свое время вынужденъ церковью отказаться отъ своего ученія о исполнѣ „безкорыстной любви къ Богу“. Если личный элементъ достигаетъ полнаго господства и полной самостоятельности, въ результатѣ оказывается земная житейская мораль, отнесенная къ неземной жизни, царство „мірскихъ интересовъ того міра“ (other-worldliness). Наоборотъ, всѣ наши этическія симпатіи на сторонѣ той сарацинской вдовы, о которой рассказываетъ Жуанвиль въ своей біографіи Людовика Святого. Имѣя въ одной рукѣ горшокъ съ пылающими углями и ведро съ водою въ другой, шла она по дорогѣ въ Дамаскъ, и на вопросъ одного монаха, зачѣмъ ей нужны эти вещи, отвѣтила: „Я хочу поджечь рай и залить огонь ада, чтобы люди могли дѣлать добро изъ одной только любви къ Богу“. Руководствуясь педагогическими соображеніями, церковь поддерживаетъ эгоистическій элементъ религіознаго чувства. Возможно, что многія натуры (ср. 94) не въ состояніи обойтись безъ него; однако, было бы несправедливо приписывать ему особенно высокую цѣнность, осуждая въ то же время наиболѣе благородныя человѣческія порывы, какъ „блестящіе пороки“. Изъ-за аналогичныхъ же педагогическихъ соображеній лютеранская церковь защищала взглядъ, что угроза строгостью закона и Божьяго гнѣва необходима, такъ какъ она вызываетъ сознаніе своей вины и сердечное раскаяніе, открывающее дорогу къ Божіей милости. Мысль, что идеалъ, вставая въ сознаніи человѣка во всемъ своемъ величіи, можетъ вызвать истинное раскаяніе, что послѣднее пробуждается скорѣе надеждой достигнуть идеала, нежели страхомъ передъ судомъ, а слѣдовательно, евангеліе надо поставить впереди закона, — такая мысль зародилась еще въ эпоху реформаціи, но Лютеръ и Меланхтонъ отвергли ее, полагая, что надо приспособиться къ уровню „на-

рода“, „темныхъ людей“ и не слѣдуетъ пускаться въ особыя „хитросплетенія“ („Spitzfindigkeiten“) (!) ¹⁵¹). Съ точки зрѣнія этики не подлежитъ сомнѣнію, что порывъ къ идеалу и ясный взоръ надежды болѣе здоровые и цѣнные мотивы, нежели страхъ передъ закономъ.

Совершенно отвлекаясь отъ того или другого оттѣнка религіозныхъ мотивовъ, мы во всякомъ случаѣ должны помнить, что мотивы эти лишь въ томъ случаѣ могутъ имѣть этическую цѣнность, если они произвольно поднимаются изъ глубины души, а не тогда, когда они навязаны извнѣ, произвольно составлены или постулированы. По мнѣнію Вольтера, если бы Богъ не существовалъ, его надо бы было выдумать. Но такой выдуманный богъ не годился бы даже для тѣхъ цѣлей поддержанія порядка, которыя прежде всего имѣлъ въ виду Вольтеръ. Религіозное чувство представляетъ дѣйствительный духовный капиталъ лишь тогда, если оно произвольно возникаетъ изъ внутренней потребности духа. Какъ всѣ непосредственныя и произвольныя чувства, оно можетъ быть вызвано и опредѣлено только косвеннымъ образомъ; и если наступитъ время, когда уваженіе къ личнымъ особенностямъ достигнетъ надлежащей высоты, заботливая внимательность смѣнитъ въ этой области ту грубую духовную пошлость, которая царствуетъ здѣсь въ настоящее время.

Съ требованіемъ личной правды близко соприкасается требованіе интеллектуальной добросовѣстности ¹⁵²). Религіозный мотивъ, если онъ даже даетъ человѣческой личности свободу проявить себя, еще не исполнѣ доказываетъ этимъ свое право на существованіе; онъ долженъ въ то же время открывать передъ каждымъ человѣкомъ возможность, поступая сообразно съ своими способностями и жизненными условіями, провѣрять правильность религіозныхъ представленій, дѣйствующихъ въ немъ на ряду съ религіозными мотивами. Мотивы, способные процвѣтать лишь за счетъ любви къ истинѣ, не могутъ имѣть этической цѣнности. И тѣмъ не менѣе даже въ наши дни зачастую услышишь похвальные рѣчи религіознымъ мотивамъ и ихъ соціальному значенію, при чемъ ни однимъ словомъ не упоминается о долгѣ интеллектуальной добросовѣстности. — Для мно-

гихъ натуръ здѣсь лежитъ причина трагическаго конфликта. Есть люди, которые, по своей глубокой любви къ человѣку и по своему свободному проникающему взгляду на задачи и потребности личной жизни, вполне способны стать прекрасными учителями народа въ этически-религиозной области, но они не дѣлаются ими, такъ какъ наталкиваются на препятствіе въ видѣ догматически застывшихъ формъ церковной жизни народа. Съ другой стороны не мало имѣется людей, весьма толстокожихъ въ интеллектуальномъ отношеніи, весьма поверхностныхъ въ сферѣ чувства, — но именно эта поверхностность приводитъ къ тому, что догматическія формы не мѣшаютъ имъ занимать выдающееся положеніе въ духовной іерархіи. Во времена рационализма и романтики считалось допустимымъ и даже необходимымъ, чтобы церковные проповѣдники, принимавшіе сами религиозные догматы въ идеалистическомъ и символическомъ смыслѣ, обращаясь къ народу, не дѣлали разницы между символической и буквальной истиной. Такіе люди, какъ Фихте и Шлейермахеръ, прямо учили этому, а послѣдній даже проводилъ такой принципъ въ своей практической дѣятельности. Въ наше время это все менѣе согласуется съ требованіями личной правды и интеллектуальной добросовѣстности. И сама церковь ухудшаетъ свою позицію по отношенію къ интеллектуальной культурѣ, поскольку ея догматизмъ создаетъ все новую и новую почву для конфликтовъ указаннаго типа ¹⁵³).

112. Независимо отъ своего вліянія на отдѣльные поступки, религиозное міросозерцаніе, какъ вѣра въ сохраненіе цѣнности въ бытіи, приобретаетъ огромную важность, такъ какъ открываетъ передъ человѣческими стремленіями и человѣческой дѣятельностью болѣе свѣтлый и болѣе широкій горизонтъ. Я имѣю здѣсь въ виду не тѣ спеціальныя формы, въ которыхъ можетъ проявляться такой этической идеализмъ. Задача философіи религіи состоитъ не въ томъ, чтобы конструировать какую-либо опредѣленную религію, а въ томъ, чтобы изслѣдовать общія основы всякой религіи.

Вѣра въ сохраненіе цѣнности — хотя мы и не въ состояніи прослѣдить всѣ метаморфозы цѣннаго — позволяетъ намъ разсматривать бытіе, какъ великую систему потенциальныхъ

цѣнностей, которыя (въ значительной степени при посредствѣ человѣческаго труда) должны быть превращены въ цѣнности актуальныя. Этическое сознаніе приходитъ здѣсь въ связь съ религиознымъ на почвѣ своей глубочайшей основы, а именно на почвѣ чувства высшей изъ всѣхъ тѣхъ цѣнностей, которыя должны быть утверждены. Религія можетъ здѣсь апеллировать къ тому факту, что бытіе, какова бы ни была его внутренняя природа, какой бы характеръ ни носили охватываемые имъ типы зависимостей, во всякомъ случаѣ должно заключать въ себѣ возможность тѣхъ цѣнностей, которыя способны познавать и создавать человѣкъ. Нѣтъ возможности доказать, что цѣнное въ мірѣ обязано своимъ возникновеніемъ случаю. Быть-можетъ, наоборотъ, внутренняя сущность бытія открывается передъ нами какъ разъ въ такихъ пунктахъ, гдѣ выступаетъ цѣнное, какъ ни трудно намъ на практикѣ согласовать эти пункты съ другими, гдѣ мы наблюдаемъ нѣчто прямо противоположное тому, что можно назвать цѣннымъ. Если мы истолкуемъ эти открытвенія цѣнности, какъ симптомы того, что въ великомъ процессѣ развитія вселенной осуществляется божественный планъ, мы можемъ въ нашей работѣ видѣть часть этого божественнаго цѣлаго, часть, опредѣляемую въ качественномъ и количественномъ отношеніи тѣмъ мѣстомъ, которое мы занимаемъ во вселенной, и нашей собственной природой. Тогда наша мастерская освѣщается новымъ свѣтомъ. Предѣлы нашихъ способностей и нашихъ стремленій представляются намъ тогда границами, внутри которыхъ лежитъ приличествующая намъ работа, — разумѣется, поскольку это предѣлы, а не препятствія, которыя должны быть устранены и такимъ образомъ сами ставить задачу для нашей воли. Мы сохраняемъ всѣ свои индивидуальныя особенности, всю свою самостоятельность и въ то же время вступаемъ въ тѣснѣйшую внутреннюю связь съ универсальнымъ мировымъ порядкомъ.

Такая вѣра приобретаетъ въ этикѣ то же самое значеніе, какое въ теоретической области имѣютъ идеи, предвидѣнія и гипотезы. Боязливо прилѣпляясь къ опыту, мы легко теряемъ проникаемость и чуткость къ новымъ открывающимся передъ нами возможностямъ: это справедливо для практической

области въ такой же степени, какъ и для теоретической. Гдѣ есть охота и бодрое мужество, становится возможнымъ многое изъ того, что въ противномъ случаѣ осталось бы неосуществленнымъ,—по крайней мѣрѣ, поскольку это касается отдѣльныхъ личностей. И здѣсь справедливо выставленное Джемсомъ положеніе, что есть случаи, когда вѣра въ самой себѣ заключаетъ свое оправданіе.

Вѣра и желаніе близко родственны между собою. Вѣра, которая не можетъ быть доказана, равносильна желанію, чтобы то, во что вѣрятъ, оказалось истиной. Но именно такое желаніе способно въ свою очередь привести къ дѣйствительному открытію истины. Желаніе въ нашемъ домашнемъ обиходѣ имѣетъ вообще огромную важность, такъ какъ оно является формой для удержанія цѣннаго, пригодной даже въ тѣхъ случаяхъ, когда цѣнное не можетъ быть осуществлено немедленно, въ скоромъ времени или вообще въ доступномъ нашему взору будущемъ. Такое желаніе можетъ имѣть какъ отрицательное, такъ и положительное значеніе. Оно можетъ устранять цѣли и поступки, противорѣчащія живущей въ нашемъ желаніи цѣнности. И оно можетъ обострять нашу внимательность ко всякой представляющейся намъ возможности сдѣлать шагъ къ осуществленію цѣннаго. Если мы культивируемъ въ себѣ желаніе, мы можемъ раскрыть, обнаружить и создать больше цѣнностей, чѣмъ это было бы возможно въ состояніи чуждой желаній преданности высшей волѣ, не говоря уже о равнодушій пресыщенія.

113. Значеніе описаннаго состоянія духа нерѣдко уже указывалось философами, вполне сознававшими, что дѣло здѣсь идетъ о выборѣ мотивовъ, которые могутъ доставить силу и мужество въ борьбѣ за жизнь,—именно, въ борьбѣ за наивысшее развитіе жизни.

По ученію *Спинозы* всѣ чувства, связанныя съ ограниченіемъ и безсиліемъ, имѣютъ подчиненную цѣнность или же прямо-таки отрицательны по своему значенію. Не путемъ страданія или страха, но прямо направляя свой взоръ на верховную цѣнность, на добро, и стремясь къ его возможно ясному пониманію, достигаетъ человекъ высшаго совершенства. Сво-

бодный человекъ—т. е., съ точки зрѣнія *Спинозы*, человекъ, направляемый лишь яснымъ разумомъ,—менѣе всего думаетъ о смерти; его цѣль—дѣятельность, жизнь, разумное самоопредѣленіе: его мудрость размышленіе о жизни (*meditatio vitae*), а не о смерти.

Иммануиль Кантъ ставитъ (въ своемъ введеніи къ „Критикѣ силы сужденія“) вопросъ, какое значеніе для духовной жизни имѣетъ желаніе, и отвѣтъ его гласитъ слѣдующимъ образомъ. „Если бы мы, прежде чѣмъ удостовѣриться въ достаточности нашей способности для осуществленія извѣстнаго объекта, не были вынуждены затратить силу, послѣдняя въ большинствѣ случаевъ осталась бы не использованной“. Въ названномъ трудѣ онъ указываетъ на красоту природы, на геній и органическую жизнь, какъ на свидѣтелей того, что бытіе въ силу присущихъ ему законовъ приводитъ къ созданію цѣннаго для насъ. Это даетъ ему поводъ высказать вѣру, что сила, дѣйствующая въ великой законмѣрности природы, не чужда тѣмъ цѣностямъ, раскрытіе и осуществленіе которыхъ составляетъ задачу человека. Онъ указываетъ, что различіе, которое мы дѣлаемъ между научнымъ объясненіемъ и практической оцѣнкой, между механической и телеологической точкой зрѣнія, въ концѣ-концовъ зависитъ лишь отъ характера нашей познавательной способности и отнюдь не заставляетъ предполагать дуализма во внутренней сущности бытія. Какъ ни склоненъ Кантъ въ своей этикѣ самымъ ригористическимъ образомъ выдвигать на первый планъ контрасты, дисгармоніи и катастрофы, его послѣдній взглядъ на бытіе все же полонъ надежды, и опоры этой надеждѣ онъ находитъ въ фактѣ жизни и красоты.

Стюартъ Милль (въ оставшихся послѣ него рукописныхъ статьяхъ о религіи) утверждаетъ, что фантазія имѣетъ такое же право на существованіе, какъ и критическое размышленіе, особенно въ тѣхъ случаяхъ, когда она открываетъ намъ свѣтлыя перспективы,—и не только потому, что съ этимъ связана возможность непосредственнаго удовлетворенія, но и потому также, что такимъ путемъ укрѣпляются наши стремленія, наши силы въ борьбѣ. Обречь себя безъ нужды на однѣ только

неприятности жизни было бы бесполезной растратой нервной энергии. Здесь важно не только придать определенныя формы надеждѣ, но прежде всего возможно шире раздвинуть скалу чувства, чтобы высшія стремленія не были подавлены мыслью, что жизнь въ цѣломъ бессмысленна и ничтожна.

Въ новѣйшее время на точку зрѣнія этого философа стала одинъ изъ наиболѣе выдающихся представителей беллетристическаго реализма.

Эмиль Золя въ рѣчи, произнесенной въ студенческомъ кружкѣ въ 1893 г., замѣтилъ: „Я готовъ признать, что въ области изящной литературы мы слишкомъ сузили горизонтъ (nous avions trop fermé l'horizon). Я съ своей стороны не разъ уже сожалѣлъ, что раньше былъ такимъ узкимъ сектантомъ, требуя, чтобы искусство оставалось на почвѣ доказанныхъ истинъ. Молодые авторы расширили горизонтъ, снова завоевавъ для искусства неизвѣстное, таинственное, и это ихъ несомнѣнная заслуга... Вѣдь идеаль есть не что иное, какъ необъясненное, тѣ силы необозримаго міра, въ потокѣ которыхъ мы купаемся, не постигая ихъ!“ Золя боится только пустыхъ, бессодержательныхъ грезъ. Онъ рекомендуетъ вѣру въ трудъ. Но вѣра въ трудъ, если при томъ съ особеннымъ удареніемъ подчеркивается расширеніе горизонта, можетъ означать лишь вѣру въ гармонію между силами и результатами труда съ одной стороны и внутренней сущностью бытія съ другой, т.-е., это вѣра въ сохраненіе цѣнности.

114. Результаты вышеизложеннаго анализа въ особенности примѣнимы къ чувству, возбуждаемому въ насъ нашей собственной личностью, той частью бытія, съ которой мы составляемъ непосредственное единство. Основа нашей личности не есть наше созданіе, и тѣмъ не менѣе все, что мы способны создать даже при наивысшемъ напряженіи нашей активности, опредѣляется въ конечномъ счетѣ предрасположеніями, составляющими эту основу. Жизненный путь опредѣляется его исходнымъ пунктомъ, а этотъ послѣдній для различныхъ людей различенъ какъ въ количественномъ, такъ и въ качественномъ отношеніи. Наша индивидуальность есть нѣчто данное, обусловленное вліяніемъ вида и въ концѣ-концовъ вліяніемъ всей

природы. Мы возникаемъ, какъ почки на великомъ стволѣ вселенной. Отсюда главнымъ образомъ вытекаетъ то чувство зависимости, которое составляетъ такой существенный элементъ религіознаго чувства. Чувство зависимости связано съ самымъ глубокимъ въ насъ „я“, съ самымъ первоисточникомъ нашихъ стремленій. Вся скала настроеній, лежащихъ въ основѣ всякой оцѣнки, находитъ здѣсь себѣ мѣсто. Здѣсь лежитъ возможность надежды и страха, свѣтлаго упованія и пассивной горечи или того презрѣнія къ себѣ, которое останавливается только на мрачныхъ пятнахъ, всегда имѣющихся въ душѣ, и которое заканчивается полной подавленностью воли. Въ этихъ же рамкахъ осуществляется совѣтъ Спинозы направить свои изысканія на жизнь, а не на смерть, т. е. искать лишь тѣхъ цѣнностей, которыя могутъ быть сохранены и использованы, оставивъ въ сторонѣ все, лишенное цѣнности. Тутъ же, наконецъ, дѣйствуетъ и вѣра въ сохраненіе цѣнности, побуждая насъ не мириться съ потерями, но идти непрерывно впередъ, отыскивая все новыя и новыя цѣнности, открывая ихъ сокровенные источники, пока, наконецъ, мы не убѣдимся, что „даже самое ничтожное по праву отстаиваетъ свое мѣсто въ вѣнцѣ жизни“.

115. Какъ космическія, такъ и индивидуальныя возможности, какъ бытіе вообще, такъ и нашу внутреннюю жизнь, мы знаемъ очень несовершенно, и наше познаніе постоянно наталкивается здѣсь на непреодолимыя трудности. Въ извѣстномъ смыслѣ можно даже сказать, что по мѣрѣ прогресса познанія бытіе становится все болѣе загадочнымъ, такъ какъ каждый шагъ впередъ открываетъ взору новыя области неизвѣданнаго.

У *Эристеда* (во второй части его „Aanden i Naturen“ [Духъ природы]) мы находимъ прекрасныя слова: „Наши желанія не должны опредѣлять того, что мы хотимъ признать за истину. Развѣ не стыдно было бы намъ, если бы мы поймали себя на желаніи имѣть иную истину, нежели та, которая существуетъ въ дѣйствительности?... Нѣтъ, мы не откажемъ истинѣ въ подобающемъ ей уваженіи! съ ней неразрывно соединено добро. Полная истина всегда приноситъ съ собой утѣшеніе“.

Увлеченный мыслию укрѣпить духъ свѣтлаго изслѣдованія, не

считающагося ни съ какими посторонними соображеніями, и желая въ то же время поддержать утѣшительную надежду, Эрштедъ обѣщаетъ здѣсь больше, чѣмъ онъ можетъ доказать. Что полная истина всегда даетъ утѣшеніе, мы могли бы испытать лишь въ томъ случаѣ, если бы эта истина была найдена,—но когда же она была найдена?—Въ словахъ Эрштеда справедлива однако мысль, что мы никогда не должны останавливаться на пессимистической догмѣ потому только, что между нашимъ опытомъ и вѣрой въ сохраненіе цѣнности обнаруживается дисгармонія. Вѣдь всегда возможно предположить, что всѣ имѣвшіе мѣсто опыты были несовершенны, и расширенный опытъ будущаго устранить дисгармонію съ вѣрой въ сохраненіе цѣнности. Находящіяся въ нашемъ распоряженіи опыты зачастую приводятъ при вполнѣ правильно построенныхъ логическихъ выводахъ къ противорѣчіямъ; и тѣмъ не менѣе мы не сомнѣваемся въ объективной правильности принциповъ логики: наоборотъ, мы думаемъ, что опытъ нашъ несовершененъ, и, дѣйствительно, когда послѣдній расширяется, противорѣчія очень часто отпадаютъ. Съ такимъ же правомъ мы могли бы сдѣлать попытку расширить опытъ тамъ, гдѣ онъ противорѣчитъ сохраненію цѣнности. И такое расширение нерѣдко можетъ быть достигнуто только нашей собственной работой, вмѣшательствомъ въ ходъ развитія человеческого, прежде всего, нашего собственнаго характера. Если бы мы не исходили изъ возможности такой перемѣны, изъ возможности открывать и осуществлять цѣнности, мы, конечно, никогда не сдѣлали бы попытки предпринять эту работу. Слѣдовательно, и съ этой точки зрѣнія вѣра въ сохраненіе цѣнности есть необходимое условіе активнаго сохраненія цѣнности въ каждомъ частномъ случаѣ. Какое-либо специфическое „утѣшеніе“ тогда намъ вовсе уже не требуется.

Вообще это опасный принципъ, что мы во что бы то ни стало должны быть утѣшены. Здѣсь многому можно поучиться у старыхъ мистиковъ. Авторъ сочиненія „De imitatione Christi“ настаиваетъ на томъ, что Христа надо любить ради Его самого, а не ради нашего утѣшенія (*propria consolatio*); кто ищетъ лишь собственнаго утѣшенія, тотъ старается вступить въ сдѣлку съ Богомъ. И когда Сузо предложилъ одному святому монаху,

явившемуся ему послѣ своей смерти въ видѣніи, вопросъ, какое испытаніе наиболѣе тяжело и въ то же время наиболѣе спасительно, онъ получилъ въ отвѣтъ, что быть покинутымъ Богомъ—испытаніе, наиболѣе тяжелое и наиболѣе укрѣпляющее душу въ ея стремленіяхъ; ибо здѣсь человекъ отрѣшается отъ своей воли и, подчиняясь лишь волѣ Божіей, претерпѣваетъ лишеніе милостей своего Бога!—Гдѣ собственное утѣшеніе послѣдняя цѣль, тамъ религіозность переходитъ въ эгоизмъ.

Вѣра въ сохраненіе цѣнности обладаетъ такимъ образомъ несомнѣнною цѣнностью, когда выступаетъ какъ практическая вѣра, когда, пытаясь оправдать самое себя, даетъ намъ импульсъ къ дѣятельности. Она включаетъ въ себя въ то же время утѣшеніе, поднимая нашъ духъ надъ ограниченнымъ и конечнымъ. Но уже тотъ самый фактъ, что религія разсматривается преимущественно, какъ средство утѣшенія, что именно здѣсь видятъ центръ ея тяжести, свидѣтельствуетъ о коренномъ переворотѣ въ духовной жизни человека. Вѣра занимаетъ теперь въ жизни человеческого духа иное мѣсто, нежели въ прежнія времена. Религія была нѣкогда тѣмъ огненнымъ столпомъ, который шествовалъ впереди человеческого рода, указывалъ ему путь въ его великомъ историческомъ шествіи. Теперь она все болѣе и болѣе превращается въ лазаретъ, слѣдующій за походомъ, подбирающій усталыхъ и раненыхъ. И это великое дѣло. Но его все-таки недостаточно; и если религія сумѣетъ освободиться отъ своихъ мертвыхъ цѣнностей, она—въ связи съ этикой—получитъ возможность снова стать силой, движущей прогрессъ.

116. Когда рѣчь идетъ объ этическомъ значеніи религіи, мы должны имѣть въ виду не только присущую ей *силу давать мотивы*, ея *способность возвышать и расширять наши кругозоръ*,—намъ необходимо, кромѣ того, помнить, что религія отчасти предполагаетъ, отчасти сама создаетъ *сосредоточенія, концентрацію всѣхъ духовныхъ силъ*. Характеризуя великихъ основателей религіи (98—99), мы подчеркнули, что оригинальность ихъ состоитъ не столько въ отдѣльныхъ новыхъ идеяхъ, сколько въ глубокой внутренней концентраціи всѣхъ силъ духа. И это стоитъ въ связи съ общимъ психологическимъ характеромъ религіи, какъ я попытался очертить его

выше (26—44). Въ религиозномъ чувствѣ, въ религиозной вѣрѣ дѣйствуютъ эстетическіе, этическіе и интеллектуальныя элементы въ связи съ основнымъ стремленіемъ человѣка къ самоутвержденію. Въ религиозномъ опытѣ человѣкъ непроизвольно подводитъ важнѣйшіе итоги своей жизни. Всѣ стороны и направленія жизни сосредоточиваются въ переживаніи отдѣльнаго момента и выдѣляютъ свой общій результатъ, какъ господствующее настроеніе; послѣднее, стремясь принять опредѣленныя формы, въ свою очередь накладываетъ свою печать на всѣ стороны и направленія духовной жизни. Поэтому въ классическія времена религія есть та форма высшаго синтеза, въ которой объединяютъ свою дѣятельность фантазія и мышленіе, самоутвержденіе и самопожертвованіе, всѣ непроизвольныя и произвольныя стремленія, — это единственный пунктъ концентраціи всѣхъ душевныхъ способностей и импульсовъ. Само собою разумѣется, въ теченіе обоихъ различныхъ по типу классическихъ періодовъ, которые можетъ имѣть каждая религія (1), указанная концентрація носитъ различный характеръ. Въ начальный періодъ отпадаютъ всѣ интересы, кромѣ религиознаго; всѣ способности и импульсы соединяются здѣсь въ страстномъ стремленіи удерживать объектъ религіи, углубиться въ него. Во время организационнаго періода религиозный интересъ уже не единиченъ, но только онъ рѣшаетъ, какимъ образомъ и въ какой степени должны быть удовлетворены всѣ другіе интересы; работа духа въ специальныхъ областяхъ ведется такъ, что объектъ вѣры непосредственно опредѣляетъ и постановку и рѣшеніе каждаго отдѣльнаго вопроса.

Религиозная проблема возникаетъ благодаря раздѣленію труда, которое въ свою очередь вызываетъ изоляцію способностей и потребностей души. На мѣсто былой концентраціи легко становится тогда односторонность, разъединенность, дисгармонія. Теперь уже не такъ-то просто отыскать тотъ центръ, въ которомъ встрѣчались бы всѣ отдѣльныя стремленія. Религія, даже въ ея традиціонной формѣ, не способна уже болѣе удовлетворить потребность въ концентраціи, она привела къ системѣ догмъ и обрядовъ, стоящей внѣ жизни, вмѣсто того, чтобы быть обобщеннымъ выраженіемъ жизни. Безполезны поэтому всякія

попытки устранить раздробленность, проповѣдуя возвратъ къ ортодоксальной догматикѣ. Развѣ возможно вернуть намъ духовныя потребности первыхъ христіанъ или средневѣковья и такимъ образомъ вмѣстѣ съ старыми догмами возродить старую гармонию? Игнорированіе неразрывной связи этихъ двухъ областей свидѣтельствуетъ лишь объ удивительной близорукости по отношенію къ основнымъ условіямъ жизни духа. — Но и многіе свободомыслящіе люди занимаютъ въ религиозномъ вопросѣ позицію, обнаруживающую, насколько слабо развито въ нихъ пониманіе глубочайшихъ человѣческихъ потребностей. Они полагаютъ, что такая форма жизни, какою въ классическія времена являлась религія, концентрируя въ себѣ всѣ способности и стремленія, можетъ быть удалена изъ жизни безъ потери для этой послѣдней. Утрата такой формы оставитъ свои слѣды на всей духовной жизни.

Пережитками нельзя существовать. Уже протестантизмъ есть пережитокъ, еще болѣе того піэтизмъ и раціонализмъ. Но мы не можемъ также жить суррогатами. Намъ нужны эквиваленты. Великій вопросъ состоитъ именно въ томъ, возможны ли здѣсь эквиваленты.

Если мы отстаиваемъ принципъ сохраненія цѣнности, мы должны также отстаивать возможность возникновенія въ духовной жизни новыхъ формъ концентраціи, не лишшающихъ насъ тѣхъ пріобрѣтеній, которыя принесло съ собою раздѣленіе труда. Эту надежду мы можемъ сохранить. Исторія представляетъ смѣну критическихъ и органическихъ періодовъ, и для людей, живущихъ въ критическій періодъ, легко можетъ показаться, что органический періодъ никогда уже болѣе не наступитъ. Но почему же намъ не можетъ удасться, пройдя современный періодъ разъединенности и разсѣянія силъ, доработаться въ концѣ концовъ до концентраціи болѣе высокой, чѣмъ всѣ до сихъ поръ извѣстныя? „Высшее единство“, о которомъ такъ много говоритъ Гегель и отысканіе котораго ему представляется слишкомъ уже простымъ, можетъ быть объектомъ нашей вѣры и нашего ожиданія, хотя мы и не въ состояніи ни доказать его необходимости ни построить опредѣленнаго представленія о немъ.

117. Въ непримиримомъ противорѣчій съ этикой стоять

всѣ тѣ виды религіи, которые дѣлаютъ человѣка пассивнымъ, лишаютъ его энергіи, давая возможность внѣ всякаго соприсношенія съ живою дѣйствительностью погружаться въ міръ ощущеній и фантазій, — при чемъ съ этической точки зрѣнія совершенно безразлично, будутъ ли эти фантазіи свѣтлыми и радостными, какъ ожиданія хиліастовъ или потусторонніе экстазы мистиковъ, или же мрачными и суровыми, какъ манія грѣхности, развѣдающее покаяніе и страхъ ада. Во всѣхъ такихъ случаяхъ работа и жизнь въ мірѣ опыта лишаются всякаго значенія, теряютъ всякую энергію. Взоръ устремляется или только впередъ или только назадъ, обходя то, что лежитъ прямо передъ глазами, и ставитъ задачи текущей жизни, даруя ей счастье. Наше воззрѣніе на жизнь не можетъ быть построено ни на прошломъ, котораго уже нельзя измѣнить, ни на будущемъ, которое придетъ лишь по окончаніи этого дня, — ни смерть, предшествовавшая нашей жизни, ни смерть, слѣдующая за ней, не годится для этого. Напротивъ, лозунгъ истинной религіи долженъ быть таковъ: „Предоставьте мертвымъ погребать своихъ мертвецовъ; довлѣетъ дневи злоба его!“ — Мы должны изслѣдовать жизнь, искать жизненныхъ цѣнностей, которые могутъ быть найдены и созданы въ теперешней жизни, и сохраненіе которыхъ стоитъ вѣры и борьбы. Мы живемъ въ дѣйствительности, а не въ возможности только, не говоря уже о невозможностяхъ.

Какъ мы уже видѣли, вѣра въ сохраненіе цѣнности имѣетъ тенденцію оправдывать самое себя, по мѣрѣ того какъ мы, расширяя опытъ, стараемся устранить его дисгармоніи. И хотя зачастую оказывается невозможнымъ опровергнуть человѣка, не видящаго цѣнности въ жизни, напр. самоубійцу, которому всѣ пути кажутся закрытыми, тѣмъ не менѣе мы не являемся въ такихъ случаяхъ вполне безсильными.

Всегда возможна попытка такъ измѣнить физическія, физиологическія, психологическія и социальныя условія, чтобы исчезли подавленность, усыпленіе духа и недостатокъ въ мужествѣ къ жизни, такъ часто лежащіе въ основѣ низкой оцѣнки жизни; или, по меньшей мѣрѣ, мы можемъ попытаться воспрепятствовать этимъ чувствамъ въ ихъ стремленіи подчинить себѣ жизнь духа, покрыть ее своими мрачными тѣнями. Быть-можетъ,

самоубійца лишь потому находитъ всѣ пути закрытыми, что собственный духъ его замкнутъ и подавленъ. Открыть душу для тѣхъ дѣйствительныхъ цѣнностей, которыя еще могутъ быть найдены или созданы, стоитъ иногда сильной борьбы. Измѣнять приходится какъ разъ мотивъ оцѣнки, — то, что опредѣляетъ самый критерій цѣнности. Опровергнуть отдѣльныя сужденія о цѣнности можно часто, только измѣнивъ самый принципъ, изъ котораго они исходятъ. Если прямое воздѣйствіе на вполне сознательные процессы жизни не приводитъ къ цѣли, удастся иногда измѣнить сознательную жизнь, внося перемѣны въ ея безсознательныя, произвольныя отправленія. Мы дѣйствуемъ здѣсь при помощи *vis a tergo*. Сохраненіе цѣнности достигается въ такихъ случаяхъ устраненіемъ причинъ, благодаря которымъ жизнь кажется утратившей свою цѣнность.

Какъ ни отлично указанное здѣсь воззрѣніе на жизнь отъ древнихъ религій, тѣмъ не менѣе оно сохраняетъ съ ними непрерывную связь. Несмотря на рѣзкое противорѣчіе, здѣсь всеже имѣется духовное сродство. Значеніе религіи не уничтожается оттого только, что доказана ея неспособность рѣшить тѣ великія загадки, передъ которыми безсильно останавливается наука.

Въ основѣ религіи лежитъ внутренній опытъ, устанавливающий отношеніе между цѣнностью и дѣйствительностью, и потребность воплотить содержаніе этого опыта въ образахъ, полныхъ настроенія и творческой фантазіи. Всегда найдется мѣсто для поэзіи жизни, въ которой получаютъ свое выраженіе великіе опыты человѣчества; люди никогда не утрачатъ потребности въ этомъ. Такая поэзія жизни составляетъ наиболѣе важную сторону древнихъ религій. Образцы, созданные великими художниками слова (Эсхиль, Данте, Шекспиръ, Гете), представляютъ мощное воплощеніе поэзіи жизни, и каждая новая великая эпоха въ исторіи искусства приноситъ съ собою новыя формы ея. Современная литература не въ состояніи удовлетворить этой потребности: ея значеніе лежитъ не здѣсь. И если — оставляя въ сторонѣ возможность дѣлать переживанія гигантовъ прошлаго — мы вынуждены пока довольствоваться тѣми

блѣдными, навѣянными жизненнымъ опытомъ, мелодіями, которыя мы бормочемъ вполголоса среди господствующаго въ насъ душевнаго затишья,—то это еще не заставляетъ насъ навсегда отказаться отъ надежды, что старыя силы произведутъ новыя формы.

b) Цѣнность религіи съ соціологической точки зрѣнія.

118. Соціальное значеніе церкви состоитъ прежде всего въ томъ, что она—въ ея наиболѣе совершенныхъ формахъ—защищала, а отчасти и теперь еще защищаетъ, высокій идеализмъ посреди ограниченнаго, прозаическаго, подавленнаго міра, въ которомъ многимъ людямъ лишь при помощи церкви удается немного приподнять свою голову и взглянуть на вѣчныя звѣзды. Церковь открыла широкимъ массамъ міръ мысли и поэзіи, и безъ нея эти массы погибли бы въ борьбѣ за жизнь или совершили бы свой жизненный путь въ тупомъ одичаніи, никогда не ощущая въ себѣ присутствія высшихъ идеальныхъ силъ. Концентрированная и концентрирующая сила религіи дала возможность церкви оказать такое широкое и глубокое вліяніе, къ какому не была способна никакая другая община. Мысль и поэзія соединялись здѣсь съ глубокой серьезностью и господствомъ великихъ этическихъ императивовъ.—Я имѣю въ виду прежде всего христіанскую церковь, которая намъ ближе всего, и вліяніе которой легче всего прослѣдить.

Какимъ образомъ церковь могла стать культурнымъ обществомъ, явствуетъ изъ ея отношенія къ греческой наукѣ,—этой единственной самостоятельной и оформленной интеллектуальной силѣ, которая противостояла церкви въ теченіе первыхъ полутора тысячелѣтій ея существованія. Церковь пользовалась результатами греческаго мышленія для формулировки своихъ догмъ. Однако форма неизбежно увлекала за собою и часть содержанія. Одинъ изъ величайшихъ представителей церкви замѣтилъ даже, что только благодаря церкви ученіе Платона стало доступно всѣмъ людямъ. Платонъ, говорить *Августинъ*, врядъ ли думалъ, что ученіе его будетъ воз-

вѣщено всѣмъ людямъ, но это свершилось благодаря христіанству! Что привлекаетъ Августина къ Платону, такъ это его идеалистическій взглядъ на научное изслѣдованіе и истину, то близкое родство, которое онъ устанавливаетъ между человѣческой душой и истиной, и въ то же время рѣзкое подчеркиваніе великаго противорѣчія между высокимъ и низкимъ въ душѣ человѣка. Августинъ полагаетъ даже, что Платонъ и его ученики, если бы они снова вернулись на землю, стали бы христіанами: для этого имъ надо измѣнить лишь немногія мнѣнія и слова (*paucis mutatis verbis atpue sententiiis*).¹⁵⁴—Это, правда, напоминаетъ замѣчаніе Гретхенъ по поводу исповѣди Фауста: „Почти то же говоритъ и нашъ пасторъ, только немножко другими словами“.—Впрочемъ, въ старости самъ Августинъ говорилъ, что онъ слишкомъ близко ставилъ философовъ къ евангелію. Тѣмъ не менѣе отношеніе церкви къ платоновской, а впоследствии къ аристотелевской философіи представляетъ классическій примѣръ того, какимъ сильнымъ орудіемъ для прививки и распространенія идей въ человѣческой жизни она способна быть. Подобно тому какъ въ прежнее время религія приспособилась къ греческой философіи, позднее—какъ всегда, медленно, мелкими порціями,—она восприняла въ себя инныя идеи. Послѣ неизбежнаго сопротивленія церковь въ концѣ-концовъ всегда устанавливаетъ, что ея ученія находятся въ полной гармоніи съ „истинной“ наукой. Такимъ образомъ церковныя ученія или, по крайней мѣрѣ, практическая проповѣдь церковныхъ дѣятелей воспринимаютъ въ себя такія идеи, которыя иначе не могли бы распространиться среди широкихъ круговъ народа. Насколько значителна эластичность церкви и сохранится ли она въ дальнѣйшемъ, покажетъ будущее.

Весь описанный процессъ не былъ бы возможенъ, если бы сама церковь не сознавала въ большей или меньшей степени, что сущность религіи не состоитъ въ догматахъ, формулированныхъ разъ навсегда. Послѣдніе можно и устранить. Прямо уничтожать ихъ нѣтъ необходимости; это противорѣчило бы соображеніямъ церковной политики и церковной педагогіи; но главное вниманіе направляется не на нихъ, а на центральное

содержаніе жизни, составляющее самую основу религиознаго чувства. Церковь является носителницей великой традиціи, системы образовъ, въ которыхъ безчисленныя поколѣнія, примкнувшія къ ученію основателя церкви, воплотили свои наиболѣе глубокіе жизненные опыты, воплотили въ то великое и малое, что судьба заставила ихъ пережить, перестрадать и передумать. Особенно въ церковныхъ гимнахъ мы какъ бы слышимъ крикъ человѣческой души, въ которомъ тысячи, въ теченіе долгой жизни рода, выразили свой страхъ и свою надежду, свою скорбь и благодарность, свое паденіе и возрожденіе. Каждый отдѣльный человѣкъ чувствуетъ, что здѣсь онъ имѣетъ передъ собою великія общія воспоминанія изъ области опыта внутренней жизни. Онъ находитъ здѣсь основные принципы, при помощи которыхъ ему легче осмыслить свой собственный внутренней опытъ. Въ церковномъ культѣ разыгрывается великая драма рода, и индивидуумъ получаетъ здѣсь болѣе широкій кругозоръ для пониманія и оцѣнки своей личной жизни. Участвуя въ культѣ, онъ переживаетъ великія первичныя противорѣчія жизни, его чувства проясняются и идеализируются, когда мысль устремлена на событія, память о которыхъ чтитъ церковь, усматривая въ нихъ высокіе образцы.

Въ своемъ культѣ церковь пользуется искусствомъ, точно такъ же какъ въ догматикѣ отвлеченнымъ мышленіемъ. Такимъ образомъ удовлетворяются эстетическія потребности,—не изолированно, но въ тѣсной связи съ потребностью въ утѣшеніи и мирѣ, составляющею одну изъ сторонъ религиозной потребности. Ни одна способность духа не дѣйствуетъ здѣсь изолированно. Какое громадное значеніе имѣетъ религія для искусства, видно уже изъ того, что великіе періоды искусства очень часто почти совпадаютъ съ великими организационными періодами религіи.

Соціальная организація, способная въ своихъ благороднѣйшихъ формахъ къ такому богатому и концентрированному вліянію на широкія массы, единственна въ своемъ родѣ. До сихъ поръ мы не имѣемъ никакой иной общественной формы духовной культуры, которая могла бы взять на себя задачи, выполняемая церковью.

119. Особенная сила церкви, какъ соціальной организаціи,

состоитъ въ томъ, что она возникла какъ бы путемъ эманациі единаго въ себѣ духовнаго движенія, а не путемъ простого союза индивидуумовъ, развившихся каждый вполнѣ самостоятельно. Общность составляетъ здѣсь источникъ, а не результатъ. Тутъ всѣ единицы чувствуютъ, что имъ противостоятъ одна и та же сила, требующая ихъ признанія. И когда борьба болѣе узкой тенденціи съ болѣе широкой была закончена, оказалось, что сила эта способна основать интернаціональное общество. Если не считать древняго гостепріимства, которое не привело ни къ какимъ прочнымъ общественнымъ связямъ, церковь была первымъ интернаціональнымъ обществомъ, первою соціальною формою, въ которой національныя границы утратили свое значеніе. Правда, историческій ходъ жизни и опирающееся на него философское мышленіе привели уже въ послѣднія столѣтія до Р. Х. къ теоретическому и практическому признанію единства человечества; любовь къ человѣческому роду (*caritas generis humani*) была также извѣстна раньше, чѣмъ ее стала культивировать церковь. Но христіанство впервые воздвигло общество на этой основѣ.—Въ Восточной Азіи буддизмъ дѣйствовалъ во многихъ отношеніяхъ подобнымъ же образомъ.

Въ новѣйшее время въ рамкахъ отдѣльныхъ народовъ церковь дѣйствуетъ какъ филантропическое учрежденіе, построенное на широкихъ началахъ. Она часто даже прямо указываетъ на это, когда ей начинаютъ высчитывать ея интеллектуальныя грѣхи. И тутъ она до извѣстной степени права: любовь покрываетъ много грѣховъ. Церковь можетъ гордиться тѣмъ, что она проложила дорогу новѣйшей филантропіи и обыкновенно сама становится во главѣ послѣдней. Винцентъ де Поль, современникъ Паскаля, уже высказалъ и примѣнилъ на дѣлѣ тѣ мысли, указанія и точки зрѣнія, которыя характеризуютъ современную филантропію даже тогда, когда она не находится подъ руководствомъ церкви. Въ протестантскомъ мірѣ *Йоганнъ Генрихъ Визернъ*, основатель „Суроваго Дома“ (*das „Rauhe Haus“*), является достойнымъ высокаго уваженія дѣятелемъ того же типа¹⁵⁵). Въ теченіе XIX вѣка особенно широкое развитіе филантропіи имѣло мѣсто въ католической церкви. Во Франціи революція уничтожила монастыри, но монастырская жизнь, повинувая ис-

ключительно внутреннему импульсу, широко развернулась снова, и къ концу XIX столѣтія 25,000 монаховъ и 142,000 монахинь посвящали свою жизнь тяжелымъ и неблагодарнымъ трудамъ, приносящимъ несомнѣнную пользу не только отдѣльнымъ страждущимъ, но и всему обществу¹⁵⁶). Духовное теченіе, могущее указать на такіе результаты, обладаетъ еще достаточною жизненной силой. — Одинъ тонкій наблюдатель говоритъ о современныхъ американцахъ: „Это религіозный народъ. Значеніе, которое они все еще, —хоть и меньше, чѣмъ прежде, —придаютъ догматическимъ положеніямъ, не препятствуетъ имъ чутко воспринимать практическую сторону теологіи. Христіанство, правда, не оказываетъ на ихъ поступки такого большого вліянія, какое оно должно бы имѣть, но всеже вліяніе это, по всей вѣроятности, больше, нежели въ какой-либо другой странѣ и уже во всякомъ случаѣ значительно больше, чѣмъ въ такъ называемыя времена вѣры“¹⁵⁷).

Въ краткихъ чертахъ я попытался здѣсь подвести итогъ активу церкви въ ея отношеніи къ духовной жизни человѣчества. Но она имѣетъ и свой пассивъ, къ разсмотрѣнію котораго я и перехожу.

120. Нельзя не придавать крупнаго значенія тому факту, что любовь къ человѣку сдѣлалась существеннымъ элементомъ въ этикѣ великой народной религіи. Однако съ этической точки зрѣнія приходится осудить тѣ ограниченія, которыми обставлена здѣсь любовь къ человѣку. Подобно тому какъ у грековъ любовь къ людямъ была ограничена національными рамками, въ христіанствѣ она ограничена вѣрой: вѣра есть предпосылка и предѣлъ любви. Лишь тамъ, гдѣ имѣется вѣра, допустима любовь, и объектомъ любви могутъ быть или вѣрующіе или тѣ, кого надѣются сдѣлать вѣрующими. И психологическій источникъ любви и объемъ этого чувства поставлены подъ извѣстный контроль, ни тамъ ни здѣсь не допускается полной свободы. Черезъ всю исторію церкви проходитъ этотъ конфликтъ между вѣрой и любовью, и немало можно насчитать эпохъ, когда церковь трудно было признать за общину, имѣющую свою главнѣйшую цѣлью осуществлять религію любви.

Слова Христа: „то, что сдѣлали вы одному изъ этихъ меньшихъ братьевъ Моихъ, вы Мнѣ сдѣлали“, —могутъ быть поняты, какъ провозглашеніе безграничной любви къ людямъ; въ самомъ дѣлѣ, тотъ, кто совершаетъ дѣло любви, можетъ, повидимому, даже не знать, что онъ совершаетъ его ради Христа. Но общій контекстъ, въ которомъ дошло до насъ это мѣсто, заставляетъ скорѣе стать на сторону ортодоксальнаго истолкованія, а именно признать, что вышеприведенныя слова направлены только къ вѣрующимъ, и подъ „меньшими братьями“ слѣдуетъ разумѣть опять-таки вѣрующихъ. Мы ничего не узнаемъ о томъ, какъ слѣдуетъ оцѣнить поступокъ человѣка, который изъ чистой любви къ людямъ напоитъ жаждущаго и поможетъ страждущему, не спрашивая, вѣрують они или нѣтъ, и не будучи самъ вѣрующимъ. Въ этомъ пунктѣ церковная филантропія возбуждаетъ не малыя сомнѣнія¹⁵⁸); она работаетъ не въ духѣ притчи о милосердномъ самарянинѣ. Обыкновенно она связана съ проповѣдью церковныхъ ученій; во всякомъ случаѣ очень часто она требуетъ внѣшнихъ знаковъ вѣры и такимъ образомъ легко можетъ оттолкнуть правдивыхъ, помогая лицемерамъ. Какую бы симпатію ни возбуждала въ насъ самоотверженная работа и организація ея, мы всеже не можемъ не отмѣтить частыхъ преградъ противъ святого чувства любви къ человѣку.

Но если такъ обстоитъ дѣло съ любовью къ людямъ, торжественно провозглашенной самою же церковью, то, конечно, трудно ждать чего-либо лучшаго въ сферѣ такихъ духовныхъ силъ, которыхъ церковь никогда не выдвигала на первый планъ. По отношенію къ людямъ, отступающимъ отъ церкви по причинамъ интеллектуальнаго или этического характера, церковь занимаетъ суровую, непримиримую позицію. Здѣсь она отказывается видѣть что-либо, кромѣ злой преступной воли. Епископъ Мартенсенъ заявилъ разъ, что, строго говоря, люди, подобные Канту и Якоби, Шиллеру и Гете, лишь потому не раздѣляли церковной вѣры, что въ глубинѣ души своей питали вражду къ божественной святости! Необходимо, чтобы грубая психологія, скрывающаяся за подобными объясненіями, была существенно исправлена, и лишь тогда можетъ идти рѣчь о

взаимномъ пониманіи и дѣйствительной общности. Церковь должна въ этой области усвоить себѣ болѣе высокую духовную культуру, нежели та, которая господствовала въ ней до сихъ поръ¹⁵⁹).

Кромѣ того, то упорство, съ которымъ церковь выдвигаетъ на первый планъ догмы, не обращая вниманія на всю историческую, философскую и этическую критику, вступаетъ въ конфликтъ съ ея миссіей, какъ великой воспитательной и филантропической духовной силой. Становится все труднѣе удерживать власть надъ широкими массами, по мѣрѣ того какъ въ сознаніе послѣднихъ проникаютъ болѣе точныя свѣдѣнія касательно обоснованія, историческаго развитія и практическаго значенія догмъ.

Нерѣдко получается даже такое впечатлѣніе, что догматики все ставятъ на карту именно тамъ, гдѣ игра уже очевидно проиграна. Созданная догматизмомъ интеллектуальная дисгармонія ощущается все въ болѣе и болѣе широкихъ кругахъ. Оправдывается надежда, которой утѣшалъ себя Гоббсъ: мало-по-малу міряне будутъ просвѣщаться (*paulatim eruditur vulgus*). При всемъ томъ, какъ мы уже видѣли (103), консервативныя и реакціонныя направленія въ области вѣры поддерживаются какъ разъ мірянами.

Съ другой стороны, имѣются недвусмысленные симптомы противоположнаго теченія: очень многое указываетъ на то, что разнообразіе релігіозныхъ оттѣнковъ и потребность дать имъ положительное выраженіе развиваются въ настоящій моментъ въ болѣе широкихъ кругахъ, чѣмъ когда бы то ни было.

Здѣсь возможенъ только одинъ естественный выходъ, а именно тотъ, который диктуется принципомъ личности и не разъ уже былъ предложенъ въ предѣлахъ самой церкви: полная свобода вѣроученія, широко открывающая двери личной правды и интеллектуальной добросовѣстности. Тогда мірянамъ придется самимъ дѣлать выборъ и группироваться согласно этому выбору. Свобода ученія, которой теперь пользуются лишь высшіе научные институты, да и то въ принципѣ, должна быть распространена на всѣ мѣста и институты, гдѣ разрабатываются вопросы, связанные съ духовными интересами

человѣчества. Людямъ надо доставить возможность видѣть собственными глазами, дѣлать собственные, личные опыты. Но развѣ это достижимо до тѣхъ поръ, пока даже сами учителя не пользуются указанной возможностью?

121. Философская этика выдвигаетъ иную скалу цѣнныхъ свойствъ характера (добродѣтелей), нежели этика теологическая. Противоположность обоихъ типовъ оцѣнки съ особенной ясностью обнаруживается въ двухъ пунктахъ, тѣсно связанныхъ между собою, — а именно въ оцѣнкѣ того мѣста, которое отводится въ этической скалѣ самоутвержденію съ одной стороны, справедливости — съ другой. Разсматривая ближе постановку этого вопроса въ философской этикѣ, мы должны различать точку зрѣнія греческой и современной этики¹⁶⁰).

Для греческой этики вопросъ состоялъ въ томъ, чтобы привести въ гармонію отдѣльные элементы жизни духа. Самоутвержденіе выступаетъ здѣсь на первый планъ. Для того чтобы человѣкъ, какъ таковой, могъ сохранять и утверждать себя, необходимо такое соподчиненіе внутреннихъ элементовъ духа, при которомъ ни одинъ элементъ не достигаетъ исключительнаго господства, но всѣ они, функционируя въ разумномъ равновѣсіи, способствуютъ великой гармоніи душевной жизни. И если отдѣльный человѣкъ въ состояніи стать къ обществу въ такое же гармоническое отношеніе, въ какомъ элементы его духа стоятъ къ его душевной жизни въ цѣломъ, — другими словами, если онъ способенъ подчинить себя, какъ спеціальнѣе членъ, болѣе широкому цѣлому, — тогда онъ осуществилъ идеаль справедливости.

Для христіанской этики послушаніе — послушаніе вѣры — стало главной добродѣтелью, — естественный результатъ авторитарнаго принципа. Любовь занимаетъ подчиненное положеніе по сравненію съ послушаніемъ. Величайшимъ грѣхомъ сдѣлалась гордость, отказывающая въ послушаніи. Если эгоистическое самоутвержденіе предано проклятію, то скорѣе потому, что оно противорѣчитъ послушанію, нежели потому, что оно противорѣчитъ любви. Заповѣдь послушанія превращается въ требованіе безусловной покорности безконечной силѣ, — черта несомнѣнно восточнаго происхожденія, воспоминаніе объ общемъ источ-

никъ всѣхъ великихъ религій. Свободный грекъ, стоявшій съ гордо поднятой головой даже во время молитвы, чуждъ такого ориентализма; послѣдній наложилъ свою печать также на чувство грѣховности и сдѣлалъ его отличнымъ отъ чисто-этического чувства раскаянія. Правда, любовь все снова и снова пробивается наружу въ христіанской этикѣ, но она принимаетъ здѣсь окраску аскетической вражды къ самоутвержденію: какъ къ самоутвержденію другихъ людей, такъ и къ своему собственному. Греческое ученіе о гармоніи оказывается грѣховнымъ эгоизмомъ.

Новѣйшая этика является возвращеніемъ къ греческой и расширеніемъ ея. Самоутвержденіе, какъ результатъ высокаго уваженія къ духу человѣческому, выступаетъ на первый планъ. Но оно имѣетъ здѣсь болѣе активную форму, нежели у грековъ. Противоположность его усматривается не столько въ хаосѣ элементовъ, сколько въ инертности, стоящей на пути расширенія и развитія духа.

Въ то же время самоутвержденіе не противорѣчитъ здѣсь любви. Уважающій себя духъ человѣческій обладаетъ достаточной силой, для того чтобы поднять на свои плечи не только отдѣльную жизнь единичнаго человѣка, но жизнь другихъ людей. Высшей добродѣтелью оказывается опять справедливость, въ равной степени осуществляющая права самоутвержденія и преданности другимъ людямъ. Идеаломъ становится царство личностей, въ которомъ каждый отдѣльный человѣкъ, развертывая *свою* индивидуальность, тѣмъ самымъ помогаетъ и всѣмъ другимъ людямъ развернуть ихъ индивидуальность.—Такое мировоззрѣніе способно удержать въ полной силѣ всѣ тѣ этические элементы христіанства, которые обладаютъ дѣйствительно непреходящей цѣнностью. Но, пока послушаніе есть главная добродѣтель, пока любовь къ человѣку и психологически и социологически (т. е. какъ по своимъ мотивамъ, такъ и по своему содержанію) ограничена догматами, до тѣхъ поръ неизбѣжны постоянныя столкновенія между философской и церковной этикой.

С. Первоначальное и современное христіанство.

Но любовь среди нихъ велика.
Ап. Павелъ.

122. Христіанская этика не во всѣ времена оставалась одинаковой. Это создаетъ особыя трудности на пути религіозно-философскаго изслѣдованія отношенія между религіей и этикой. Предпринимая это изслѣдованіе, мы вполнѣ естественно останавливаемся на христіанствѣ, какъ на такой народной религіи, которая лежитъ къ намъ ближе всего. Другія великія народныя религіи могли бы быть подвергнуты ближайшему анализу съ этой точки зрѣнія лишь такимъ изслѣдователемъ, который самъ выросъ въ условіяхъ культурной жизни азіатскаго Востока. Оставаясь на почвѣ христіанства, мы должны показать, какимъ образомъ отношеніе религіи къ этикѣ мѣнялось въ различныя эпохи исторіи христіанства въ зависимости отъ того, какую позицію церковная жизнь занимала по отношенію къ культурной жизни вообще. Такимъ образомъ, для того чтобы дать оцѣнку различнымъ теченіямъ христіанства, для того чтобы показать, что въ созданномъ ими имѣетъ непреходящую цѣнность, необходимо намѣтить основныя черты тѣхъ воззрѣній на жизнь, которыя въ различные періоды исторіи христіанства получали санкцію религіи.

Мы различаемъ три великіе періода или главныя формы христіанства: первоначальное христіанство, католицизмъ и протестантизмъ. Нетрудно сравнить эти формы съ точки зрѣнія исповѣдуемыхъ ими догматовъ. Наоборотъ, очень трудно сравнить отвѣчающія имъ воззрѣнія на жизнь; міросозерпаніе не всегда формулируется въ опредѣленныхъ словахъ; оно обнаруживается въ той общей позиціи, которую занимаютъ его носители по отно-

шенію къ благамъ и задачамъ жизни, въ ихъ практическомъ отношеніи къ ходу культуры и исторіи.

123. Этика *первоначальнаго христіанства* опредѣляется живымъ ожидаемъ скорого второго пришествія. Вѣра, что Христосъ скоро придетъ, чтобы завершить всемірную исторію, основавъ вѣчное царство Мессіи, — вѣра эта умиротворяла ту душевную боль, которую чувствовали ближайшіе послѣдователи Христа при мысли, что ихъ великій Учитель, Христосъ-Мессія, всеже долженъ былъ пострадать и умереть. Вѣтхозавѣтныя ожиданія Мессіи утратили свой національный характеръ, измѣнили свою форму и расширили свои рамки.

Въ результатъ взоры невольно отвращались отъ земной человеческой жизни. Культура и историческая работа, жизнь семьи, государства, искусства и науки, не могли имѣть непосредственной цѣнности, не обладали сами по себѣ положительнымъ значеніемъ. Тихое, но напряженное ожиданіе являлось основнымъ настроеніемъ. Царство Божіе не можетъ быть осуществлено путемъ раскрытія и созданія цѣнностей въ длинной исторической работѣ надъ внѣшней природой и человеческою жизнью. Людямъ остается только готовиться къ его принятію, такъ какъ Господь можетъ открыть его въ любой моментъ, быть можетъ, еще при жизни теперешнихъ поколѣній. Только такое подготовленіе и нужно человѣку. Къ чему измѣнять окружающія условія! Лучше всего воздерживаться отъ брака и не отдавать также въ замужество своихъ дочерей; если ты рабъ, не старайся стать свободнымъ. Подобныя вещи должны меньше всего занимать наши мысли: вѣдь все онѣ относятся къ тому, что скоро исчезнетъ. Когда христіанинъ этой эпохи произносилъ слова: „да придетъ царствіе Твое!“, онъ соединялъ съ ними не смутную мысль объ участіи въ духовныхъ благахъ, но живое, опредѣленное представленіе о грядущемъ царствѣ Мессіи, и въ молитвѣ выливалось его горячее желаніе, чтобы царство это наступило скорѣе.

Однако, эта основная черта міровоззрѣнія не приводила къ жизни въ постоянныхъ страданіяхъ и мукахъ, не порождала аскетизма въ смыслѣ самоистязанія. То было не похоронное, а триумфальное шествіе: — живое ожиданіе давало необычайную

энергію всѣмъ силамъ и способностямъ духа. Великіе образы возникали передъ фантазіей; чувство прокладывало себѣ путь съ такою мощью, что слова зачастую отказывались служить, и человѣкъ „говорилъ языками“, не будучи въ состояніи дать ясный отчетъ въ томъ, что происходитъ въ его глубоко потрясенной душѣ. Откровеніе не прекратилось съ вознесеніемъ Христа на небо, оно продолжало дѣйствовать въ душѣ вѣрующихъ въ моменты высшаго религіознаго экстаза. Напряженные хилиастическія ожиданія (вѣра въ скорое наступленіе „тысячелѣтняго царства“) въ соединеніи съ энтузіазмомъ составляли характерную особенность жизни первоначальнаго христіанства. Вдохновеніе руководило словомъ, и послѣдовательно проведенная церковная организація не являлась поэтому ни возможной ни нужной; столь же мало могло имѣть мѣста положительное участіе въ культурѣ и соціальной жизни.

Культурно-историческіе задачи и точки зрѣнія не существовало для первоначальнаго христіанства, сознательная жизнь котораго подъ вліяніемъ великаго подъема духа всецѣло направлялась въ одну сторону. Тогдашняя этика могла покровительствовать лишь такимъ добродѣтелямъ и задачамъ, которыя стояли въ непосредственной связи съ ожиданіемъ и одушевленіемъ, наполнявшими вѣрующихъ. Отсюда тѣ великіе образы и символы, которые даетъ намъ этическое сознаніе первоначальнаго христіанства. Жизнь всякаго человѣка, разъ она имѣетъ какую-нибудь цѣнность, проникнута ожиданіемъ и потому можетъ найти себѣ много поучительнаго въ героической эпохѣ христіанства. Погружаясь въ созерцаніе жизни и взглядовъ первоначальныхъ христіанъ, мы раздвигаемъ рамки нашей собственной душевной жизни. Но мы напрасно стали бы искать въ первобытномъ христіанствѣ тѣхъ положительныхъ, реальныхъ задачъ и благъ, которыя наша теперешняя этика связываетъ съ культурно-исторической работой. Первоначальное христіанство все оставляетъ по старому, разъ это старое не мѣшаетъ сосредоточить всѣ духовныя силы на ожиданіи грядущаго потусторонняго царства.

Конечно, при достаточномъ искусствѣ и гибкости толкованій можно найти въ Новомъ Завѣтѣ все, что угодно; можно даже

найти указания, какъ жить при такихъ условіяхъ, отъ которыхъ новозавѣтная этика какъ разъ старалась отвратить дѣшу чело- вѣка. Мы можемъ отыскать тамъ руководящія идеи для рѣше- нія соціальнаго вопроса, женскаго вопроса, политическихъ задачъ и т. п. Впослѣдствіи очень часто стали прибѣгать къ подобнаго рода толкованіямъ, нерѣдко приходя къ выводамъ, противорѣчающимъ тому, что ясно и отчетливо сказано въ Но- вомъ Завѣтѣ, напр. въ вопросѣ о присягѣ. „Царство Божіе“ сдѣлалось лишь наиболѣе выдающейся башней въ зданіи куль- турной жизни человѣчества, въ то время какъ раньше оно было всѣмъ этимъ зданіемъ, ничего не желая имѣть „отъ міра сего“. Такое выраженіе, какъ „доказательство Духомъ и Силою“, утратило свой смыслъ; люди забыли, что первоначально оно обозначало откровеніе сверхъестественнаго во внутреннемъ и внѣшнемъ мірѣ путемъ вдохновенныхъ пророческихъ рѣчей и чудесныхъ дѣяній, какъ рассказываетъ еще Оригенъ о своихъ современникахъ¹⁶¹).

Такое расширеніе (или, если угодно, идеализація) имѣетъ свое великое историческое оправданіе; но необходимо помнить, что это измѣненное толкованіе имѣетъ въ своей основѣ смѣщеніе въ области интересовъ и идеаловъ. Сравнительная этика должна провести рѣзкую черту между различными точками зрѣнія и взглядами на жизнь даже тамъ, гдѣ эти послѣдніе го- ворятъ, повидимому, однимъ и тѣмъ же языкомъ. Въ Новомъ Завѣтѣ нельзя открыть призыва къ положительной культурной работѣ; равнымъ образомъ новозавѣтный взглядъ на жизнь отнюдь не исходитъ изъ мысли о необозримомъ процессѣ раз- витія, о томъ, что жизнь человѣчества должна постепенно раз- вернуть свои способности и силы. Если притчи о тѣстѣ и гор- чичномъ зернѣ такъ часто приводятся во свидѣтельство того, что въ планѣ первоначальнаго христіанства входило наложить свою печать на человѣческую культуру и сдѣлать ее ареной своего развитія, то здѣсь сказывается, какъ справедливо выра- зился Б. Вейссъ (въ своей „Neutestamentalische Theologie“), лишь „новѣйшее перетолкованіе“. Если хотите правильно понять ту точку зрѣнія, на которой дѣйствительно стояло первоначаль- ное христіанство, прочтите 10 главу евангелія отъ Маттея,

7 и 14 главу 1-го посланія къ Коринфянамъ и всю нагорную проповѣдь, отрѣшившись по возможности отъ „новѣйшихъ перетолкованій“ ея въ наставительномъ для современнаго чело- вѣка смыслѣ¹⁶²).

Точка зрѣнія первоначальнаго христіанства удерживалась въ существенныхъ чертахъ въ теченіе первыхъ двухъ столѣтій нашей эры. Послѣапостольское время крѣпко держалось за основныя особенности этой точки зрѣнія: какъ за хилиастиче- скія ожиданія, такъ и за вытекавшій изъ нихъ энтузіазмъ¹⁶³); Тертуллианъ и Оригенъ свидѣтельствуютъ, что еще къ концу II-го столѣтія она сохраняла свою силу. Въ дальнѣйшемъ те- ченіи исторіи она начинаетъ отгѣсняться благодаря развитію умозрительнаго догматизма и болѣе крѣпкой организациі церкви. (ср. 60). По мѣрѣ того, какъ подавлялись и ослаблялись полныя экстаза ожиданія, блѣднѣлъ и связанный съ ними инди- видуальный энтузіазмъ; а вмѣстѣ съ тѣмъ становилось возмож- нымъ болѣе положительное отношеніе къ культурѣ. Еще Авгу- стину казалось, что современный ему міръ переживаетъ скорѣе старческой возрастъ, нежели начало новаго культурнаго періо- да. Онъ былъ склоненъ видѣть въ прелатахъ своего времени тѣхъ старцевъ, которые въ откровеніи св. Іоанна возсѣдаютъ передъ Сидящимъ на престолѣ Судіей *praepositi intelligendi sunt, per quos ecclesia gubernatur*¹⁶⁴). Характерный примѣръ позднѣйшаго перетолкованія представленій первоначальнаго хри- стіанства! Но какъ противникъ земной государственной жизни и чисто человѣческой этики, онъ всеже указывалъ на поту- стороннее царство, имѣющее осуществиться чудеснымъ путемъ, какъ единственную цѣль, достойную челоуѣка. Поэтому у него распространеніе аскетизма не возбуждаетъ никакихъ сомнѣній, хотя бы человѣческой родъ сталъ вымирать вслѣдствіе воздер- жанія отъ брачной жизни. Если мы находимъ у Августина ко- лебанія между стремленіемъ перетолковывать въ новомъ духѣ и удерживать во всей неприкосновенности первоначально-хри- стіанскія идеи, то въ основѣ этого лежитъ тотъ внутренній кон- фликтъ двухъ типовъ религіозной вѣры, о которомъ мы уже упоминали раньше (ср. 43 и 61). Противоположность не- измѣннаго и измѣнчиваго рѣшительно выступаетъ у него на

первый планъ и обнаруживает тенденцію замѣнить собою противоположность настоящаго и сверхъестественнаго будущаго. Вліяніе платонизма соединяется здѣсь съ ослабленіемъ энтузіазма «жиданій». Главная мысль Августина состоитъ не столько въ томъ, что настоящія блага блѣднѣютъ въ сравненіи съ будущими, сколько въ томъ, что блага конечныя блѣднѣютъ въ сравненіи съ благами безконечными и непреходящими, составляющими одно съ Богомъ. Последнее противопоставленіе красною нитью проходитъ черезъ всѣ его „Confessiones“.

124. Нерѣшенную прблему, завѣщанную первоначальнымъ христіанствомъ позднѣйшей церкви, католицизмъ разрѣшилъ такимъ способомъ, въ которомъ сказался сильный и здоровый историческій инстинктъ руководителей церкви. Условія времени сдѣлали практическое рѣшеніе настоятельною необходимостью. Въ наши дни развито протестантизма трудно представить себѣ, замѣчаетъ въ своей „Исторіи догмъ“ Гарнакъ, то огромное вліяніе, которое въ IV и V столѣтіяхъ оказывалъ на души аскетизмъ, его полновластное господство надъ фантазіей, мышленіемъ и всею вообще жизнью людей.¹⁶⁵

Аскетизмъ угрожалъ церкви расколомъ. Съ другой стороны, громадная, не тронутая еще культурой массы народа примыкали въ это время къ церкви, и передъ послѣдней вставала задача подчинить ихъ своему воспитательному, смягчающему и организующему вліянію. Церковь должна была усвоить себѣ болѣе широкую точку зрѣнія, чѣмъ та, которая требовалась въ періодъ первоначальнаго энтузіазма; ей приходилось мириться со многимъ, чего она не была въ состояніи искоренить, воспринять въ себя элементы, не стоящіе въ непосредственной связи съ ея дѣйствительными идеалами. Къ церкви принадлежали какъ „совершенные“, видѣвшіе свой масштабъ въ идеалѣ первоначальнаго христіанства, такъ и несовершенные, искавшіе въ религіи нормы и утѣшенія, не отвергая въ то же время интересовъ обыденной человѣческой жизни. Надо было поэтому удерживать связь какъ съ идеалами первоначальнаго христіанства, такъ и съ реальными цѣнностями текущей жизни. Приходилось въ одно и то же время порвать съ „міромъ симъ“ и управлять имъ.

Рѣшеніе проблемы, найденное *католицизмомъ*, состояло въ установленіи различныхъ степеней совершенства. Монахъ, священникъ и мірянинъ воплощаютъ каждый опредѣленную степень или форму христіанства и церковь не отказываетъ въ своемъ признаніи ни одной изъ нихъ. То же самое педагогическое и психологическое чутье, которое заставило церковь признать „вѣру угольщика“ (42), побудило ее также провести границу между простымъ исполненіемъ долга и заслугой.

Монашество отвѣчаетъ типу первоначальнаго христіанства. На вопросъ, какое мѣсто въ церкви занимаютъ идеалы великой начальной эпохи, католицизмъ отвѣчаетъ указаніемъ на своихъ монаховъ и монахинь, которые полные тѣмъ Единымъ, въ чемъ истинно нуждается человѣкъ, порвали связи, наиболѣе крѣпко приковывающія человѣка къ этому міру. Монахъ и монахиня дѣлаютъ больше того, что требуетъ долгъ отъ человѣка; они исполняютъ не только общія заповѣди, но и совѣты апостоловъ (1 Корин., VII). Священникъ стоитъ посрединѣ между монахомъ и міряниномъ. Отказавшись отъ семейной жизни, онъ слѣдуетъ апостольскому совѣту, но въ остальномъ сохраняетъ связи съ человѣческимъ міромъ, участвуетъ въ его жизни, вмѣшиваясь въ нее, принося съ собою помощь и утѣшеніе. Мірянинъ участвуетъ во всѣхъ сторонахъ обыденной человѣческой жизни, но старается съ помощью церкви не затеряться въ ней окончательно.

Такова наиболѣе крупная изъ всѣхъ, имѣвшихъ до сихъ поръ мѣсто, попытокъ рѣшить проблему; церковь утверждаетъ идеалъ первоначальнаго христіанства и въ то же время выступаетъ культурной силой въ томъ мірѣ, непрерывное существованіе котораго не было предусмотрено или предпослано, когда впервые складывался идеалъ. Постановка вопроса, изъ которой съ полнымъ правомъ исходитъ это рѣшеніе, такова:

Разъ евангеліе должно постоянно давать людямъ высшія правила жизни, необходимо допустить, что предположенныя при этомъ жизненныя условія также сохраняются постоянно. Такъ напримѣръ, кардиналъ *Ньюманъ* пишетъ: „Если тѣ текущія нужды, о которыхъ говоритъ апостолъ Павелъ (1 Кор., VII), не принимаются имъ какъ постоянное условіе

существованія церкви, то евангеліе написано не для насъ; его нужно преобразовать, прежде чѣмъ мы будемъ въ состояніи при-
мѣнить его къ себѣ“. Въ протестантскія времена, современныя
Ньюману, здѣсь лежитъ для него центръ тяжести вопроса.
Въ протестантизмѣ онъ не видѣлъ удовлетворительнаго отвѣта
на вопросъ: что же сдѣлали мы для христіанства?

Мысли его развивались въ такомъ же направленіи, какъ и у
святой Терезы, когда она восклицаетъ: „Хочешь ли ты знать, что
доставило словамъ апостоловъ божественный огонь? То, что они
питали отвращеніе къ этой жизни и топтали ногами почетъ міра
сего... Они на все дерзали для Бога“. И въ одномъ видѣніи она
увидѣла Спасителя, который сказалъ ей: „Что случилось бы съ
міромъ, если бы не было монаховъ!“¹⁶⁶).

И все же такое рѣшеніе основывается на компромиссѣ.
С. Киркегоръ совершенно справедливо замѣчаетъ, что раздѣ-
леніе христіанъ на классы есть уже отступленіе отъ истиннаго
духа христіанства. Такимъ путемъ открывается возможность
уклониться отъ строгаго слѣдованія идеалу, и ею дѣйствительно
пользуются въ широкихъ размѣрахъ.

Различіе между долгомъ и заслугой выдерживаетъ этиче-
скую критику лишь при очень поверхностномъ взглядѣ. Если я
имѣю способность и возможность стяжать себѣ *заслугу*, т. е.,
совершить нѣчто, превышающее уровень среднихъ требованій
отъ человѣка, то, очевидно, сдѣлать это въ то же время мой
долгъ. Съ этической точки зрѣнія мой долгъ всегда сохраняетъ
опредѣленное отношеніе къ размѣру моихъ способностей: онъ
пропорціоналенъ силамъ индивидуума. Въ этикѣ господствуетъ
прогрессивно подходящий налогъ. „Каждый облагается въ со-
отвѣтствіи съ имуществомъ!“ — говоритъ Телль, когда Гедвига
жалуется, что съ нихъ требуютъ все болѣе и болѣе значитель-
ныя суммы¹⁶⁷). Да и на практикѣ тѣ, которые чувствуютъ,
что къ нимъ предъявляются болѣе высокія требованія, обыкно-
венно вовсе не рассматриваютъ эти требованія, какъ нѣчто
болѣе, чѣмъ простой долгъ. Они лишь ощущаютъ и видятъ
идеалъ на болѣе высокой высотѣ и въ болѣе широкомъ объемѣ, не-
жели къ этому способны другіе. „Опасно“, говоритъ святая
Тереза, „довольствоваться малымъ усиліемъ, когда дѣло идетъ

о вѣчности“. Нерѣдко и сами католическіе учителя и теологи-
моралисты, разъяснивъ своимъ слушателямъ разницу между
долгомъ и заслугой, совѣтуютъ не дѣлать практическихъ вы-
водовъ изъ этой разницы. Такой совѣтъ болѣе мораленъ, не-
жели само разграниченіе.

125. *Протестантизмъ* не сразу созналъ ту великую
проблему, которую ставитъ передъ новѣйшею церковью перво-
начальное христіанство. Онъ былъ движеніемъ, вызваннымъ по-
требностью обезпечить за свободой совѣсти принадлежащее ей
по праву признаніе. Такъ какъ католицизмъ въ угоду своей
іерархической системѣ и своимъ многочисленнымъ сложнымъ
интересамъ старался устранить отъ вліянія на міръ многое изъ
того, что было ясно сказано въ Новомъ Завѣтѣ, то вполне
естественно было принять протестантизмъ при его возникно-
вленіи за возвратъ къ первоначальному христіанству. Однако,
уже очень скоро протестантизмъ выступилъ не только какъ
освобожденіе религіозной жизни и попытка вернуться къ перво-
источникамъ христіанства, но и какъ освобожденіе жизни
вообще—болѣе или менѣе сознательное—отъ всякаго церков-
наго авторитета. Жизнь въ мірѣ провозглашена была столь же
достойной, какъ и жизнь въ монастырѣ. Высшее благо должно
быть достигнуто не произвольно созданнымъ аскетизмомъ, а
внутреннею душевною преданностью Богу, безграничнымъ упо-
ваніемъ на Него. Мірская жизнь не зло, съ которымъ только
мирятыся,—ее слѣдуетъ культивировать и развивать; каждый
отдѣльный человѣкъ можетъ и долженъ искать свое призваніе
въ томъ, чтобы стать участникомъ такого развитія.

Отношеніе къ идеаламъ и ожиданіямъ первоначальнаго
христіанства у реформаторовъ въ сущности таково же, какъ и
у католической церкви. Не было дано никакихъ опредѣленныхъ
указаній; осталось, на примѣръ, невыясненнымъ, какъ примѣ-
нять заповѣди нагорной проповѣди къ современной жизни че-
ловѣчества съ характерными для нея условіями и задачами.
Впослѣдствіи, преимущественно высшіе сановники протестант-
ской церкви и представители спекулятивной теологіи, видѣли
въ первоначальномъ христіанствѣ тотъ идеальный ферментъ,
который проникаетъ собою жизнь міра въ теченіе длиннаго про-

цесса исторического развитія, создаетъ жизнь христіанской семьи, христіанскаго государства, христіанское искусство и науку и такимъ образомъ мало-по-малу развертываетъ „царство Божіе“. И лишь въ далекой туманной дали—какъ синѣющія горы на горизонтѣ—встаютъ столь яркое у первоначальнаго христіанства представленіе о второмъ пришествіи и страшномъ судѣ. Со времени первыхъ вѣковъ христіанства немало воды утекло: опытъ многому научилъ людей; многое изъ того, что первые христіане выдвигали на первый планъ, было отодвинуто теперь назадъ; между прочимъ было признано ошибкой убѣжденіе ихъ въ близкомъ пришествіи. Но ошибку эту считали несущественной и даже старались перетолковывать слова древнихъ христіанъ въ соотвѣтствіи съ новѣйшими взглядами. Люди старались вѣрить—какъ это дѣлалъ и католицизмъ—въ сохраненіе непрерывной этической связи съ первоначальнымъ христіанствомъ. Трудно было сознаться, что отъ первоначальнаго христіанства удержано лишь то, что примѣнимо при новыхъ культурныхъ условіяхъ или, точнѣе, при томъ отношеніи къ культурѣ, которое попыталась теперь усвоить себѣ религія. Облекая свои этическіе принципы въ библейскія формулы, люди воображаютъ, что проповѣдуютъ евангельскую этику. При этомъ не замѣчаютъ, что отношеніе къ культурѣ принципиально измѣнилось со времени первыхъ христіанъ.

126. Однако, въ самое послѣднее время протестантскіе теологи начинаютъ приходить къ болѣе ясному пониманію разбираемаго вопроса. Обстоятельныя историческія изысканія и болѣе ясное пониманіе этическихъ и культурныхъ условій дали возможность цѣлому ряду ученыхъ теологовъ подняться надъ той точкой зрѣнія, на которой до сихъ поръ еще стоятъ въ этомъ пунктѣ официальные проповѣдники церковнаго протестантизма. Здѣсь прежде всего слѣдуетъ назвать *Альбрехта Ритчля* (его *Geschichte des Pietismus*) и *Адольфа Гарнака* (его *Lehrbuch der Dogmengeschichte*).

Ритчль усматриваетъ характерную особенность протестантизма въ томъ, что съ его точки зрѣнія христіане должны, уновая на Бога, обладать міромъ, а не уходить изъ міра, какъ

этого требуютъ аскеты старой церкви, мистики средневѣковья и современные піетисты. Піетизмъ, по мнѣнію Ритчля, помѣшалъ полному развитію протестантской программы,—и въ особенности своимъ стремленіемъ (характернымъ преимущественно для реформированнаго піетизма) возродить первоначальное христіанство. Съ точки зрѣнія Ритчля основы лютеранскаго протестантизма должны въ общемъ согласоваться съ Новымъ Заветомъ; наоборотъ, вѣра въ всеобщую обязательность всѣхъ евангельскихъ представленій не можетъ быть признана спасительной. Къ числу тѣхъ представленій, вѣрить въ которыя необязательно, Ритчль недвусмысленно относитъ и „надежды первоначальнаго христіанства“.

По мнѣнію Гарнака первоначальное христіанство содержитъ въ себѣ большее и иное, нежели собственно „евангеліе“; мы должны слѣдовательно выдѣлить изъ него это „большее и иное“, чтобы „евангеліе“ выступило передъ нами во всей своей чистотѣ. Лютеръ указалъ путь къ этому, но не закончилъ работы: онъ не отдѣлилъ отъ евангелія ни тѣхъ спекулятивныхъ догмъ, которыя созданы отцами церкви, ни тѣхъ ожиданій скорого пришествія, которыя возникли у первыхъ христіанъ и породили бѣгство отъ міра. Этотъ выдающійся историкъ догмъ ясно видитъ, что этика первоначальнаго христіанства всецѣло опредѣляется ожиданиями страшнаго суда, и потому находитъ необходимымъ дополнить гуманной этикой „евангеліе“, духъ котораго, по его мнѣнію, съ особенной силой выразился въ 8 главѣ посланія къ римлянамъ и въ 13 главѣ перваго посланія къ коринфянамъ. Высшій идеалъ, говоритъ Гарнакъ, былъ бы достигнутъ, если бы удалось соединить—въ наукѣ и въ жизни чувства—благочестіе, искренность и глубину Августина съ открытой спокойной энергіей и яснымъ, свѣтлымъ настроеніемъ античной древности. Гете въ періодъ окончательнаго завершенія своего развитія призналъ это своимъ идеаломъ, здѣсь же лежитъ идеалъ и евангелически-реформаторскаго христіанства (если только оно дѣйствительно нѣчто иное, нежели католицизмъ)!—Очевидно, міросозерцаніе, черпающее свои существенные элементы у грековъ и Гете, должно отличаться отъ взглядовъ первоначальнаго христіанства. Гете

выступает тутъ, строго говоря, какъ первый провозвѣстникъ истиннаго евангелія. Принимая точку зрѣнія Ритчля и Гарнака, нельзя достигнуть полной ясности. Однако, за этими изслѣдователями мы всеже должны признать великую заслугу. Не говоря уже о крупномъ специально-научномъ значеніи ихъ работъ, они ясно и опредѣленно поставили коренной вопросъ и разоблачили ту двусмысленность, которая скрывается въ фактическомъ отношеніи католицизма и церковнаго протестантизма къ первоначальному христіанству ¹⁶⁸).

127. Въ противоположность всѣмъ этимъ точкамъ зрѣнія я выставляю свою, которую можно бы назвать *этическо-исторической*. Согласно этой послѣдней христіанство есть духовная сила, которая глубоко проникла въ человѣческую жизнь и проникаетъ туда все глубже и глубже. Какъ это часто бываетъ съ великими культурными движеніями человѣчества; многія черты, характеризующія возникновеніе и первоначальное развитіе христіанства, по всей вѣроятности, навсегда останутся для насъ психологической и исторической загадкой; при чемъ у насъ нѣтъ и не можетъ быть, несмотря на это, никакихъ иныхъ путей къ пониманію этихъ загадокъ, кромѣ психологии и исторіи. Но то, что имѣетъ здѣсь для насъ наибольшее значеніе, выступаетъ достаточно отчетливо и ясно: христіанство, очевидно, носитъ на себѣ слѣды тѣхъ опредѣленныхъ историческихъ условій, при которыхъ оно возникло. Христіанскія общины впервые появились на Востокѣ; особенно сильную печать наложило на нихъ ихъ еврейское происхожденіе, а вмѣстѣ съ нимъ, быть-можетъ, и персидское вліяніе. Во второй періодъ догматическое развитіе религіи испытывало на себѣ вліяніе греческой философіи,—по меньшей мѣрѣ, вліяніе выработанныхъ ею формъ абстрактнаго мышленія. Наконецъ, на позднѣйшей стадіи обнаружили свое дѣйствіе (интеллектуальное, эстетическое, этическое и социальное) такіа культурныя условія, которыя были созданы не христіанствомъ и даже не предполагались имъ, какъ нѣчто данное, въ эпоху его возникновенія. Не мыслимо поэтому, чтобы кака-нибудь исторически опредѣленная форма христіанства стала на всѣ времена основой жизнепониманія и жизнедѣятельности человѣчества. Такой основой она столь же

мало можетъ сдѣлаться, какъ и греческая этика. Однако, великое значеніе христіанства отъ этого еще не уничтожается. Оно во всякомъ случаѣ есть неумирающій источникъ жизни, изъ котораго каждое поколѣніе черпаетъ то, чѣмъ оно можетъ воспользоваться при окружающихъ историческихъ условіяхъ. Въ сущности въ такое именно отношеніе къ первоначальному христіанству стали католицизмъ и различныя протестантскія направленія,—съ тою лишь разницею, что они отбирали и выискивали нужное имъ, сохраняя при этомъ глубокое молчаніе. То, въ чемъ нуждались, считалось всегда наиболѣе „существеннымъ“. Такую же позицію по отношенію къ христіанству занимаетъ и гуманная этика. Она вполне признаетъ то углубленіе жизни духа, которое принесло съ собою христіанство, и ту огромную важность, которую имѣли великіе христіанскіе образцы для распространенія по всей землѣ ученія любви къ человѣку.

Изъ Новаго Завѣта—какъ вообще изъ всякой сокровищницы духовныхъ цѣнностей—мы черпаемъ все примѣнимое къ нашему духовному обиходу. Здѣсь имѣются мысли, настроенія и образцы, которые будутъ сопровождать человѣчество на пути его дальнѣйшаго развитія. Но то, *что* мы усваиваемъ и *какъ* мы усваиваемъ, опредѣляется нашимъ собственнымъ жизненнымъ опытомъ. Окружающія насъ условія ставятъ передъ нами такіа задачи и даруютъ намъ такіа блага, о которыхъ не могло быть и рѣчи въ эпоху первоначальнаго христіанства, частью потому, что послѣднее ихъ вообще не знало, частью же потому, что они несомнѣстимы съ единственною цѣлью, извѣстною и признанною въ то время. Подобно тому какъ библія не учитъ насъ астрономіи и естественной исторіи, точно такъ же она не даетъ намъ и цѣлостной этики, хотя, конечно, мы находимъ въ ней много важныхъ элементовъ, которые можетъ и должна включить въ себя всякая этика.

Современное культурное человѣчество стоитъ къ первоначальному христіанству въ такомъ же отношеніи, какъ къ греческому міру. И если уже необходимо сдѣлать выборъ, то придется сознаться, что современныя воззрѣнія на жизнь ближе къ древне-греческимъ, нежели къ древне-христіанскимъ. Ибо мы хотимъ въ мірѣ дѣйствительности найти и осуществить тѣ цѣн-

ности, въ сохраненіе которыхъ вѣримъ. Наша этическая задача—развитіе и гармонизація человѣческой жизни, какъ жизни индивидуума, такъ и жизни всего общества. Задача эта была поставлена уже греками. Христіанство даетъ возможность углубить ее. вмѣсто того, чтобы дополнять евангеліе греческими идеями (126), скорѣе слѣдуетъ, наоборотъ, углубить и расширить на почвѣ христіанства греческія идеи—эти первыя идеи о жизни, созданныя духовнымъ развитіемъ Европы. Но и этого не достаточно. Къ греческому и христіанскому міровоззрѣнію присоединяется еще третій элементъ или группа элементовъ: опытная наука послѣднихъ столѣтій и вся современная духовная и матеріальная культура. Исслѣдовать ближе, какъ должны сочетаться всѣ эти элементы духовной жизни человѣчества, составляетъ уже задачу этики, а не философіи религіи.

D. Мы живемъ дѣйствительностью.

Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat, et ejus sapientia non mortis sed vitae meditatio est.

Спиноза.

(Свободнаго человѣка ничто не заботитъ такъ мало, какъ смерть, и мудрость его есть размышленіе о жизни, а не о смерти).

128. Основываясь на предшествующемъ изслѣдованіи, мы приходимъ къ очень простой формулировкѣ отношенія между религіей и этикой: религія есть вѣра въ сохраненіе цѣннаго, этика изслѣдуетъ принципы, позволяющіе найти и осуществить цѣнности. При такой точкѣ зрѣнія ясно выступаетъ какъ разница между религіей и этикой, такъ и объединяющая ихъ связь.

Если мы спросимъ себя, въ какія же цѣнности намъ слѣдуетъ вѣрить, и откуда мы знаемъ, что открытое и созданное нами дѣйствительно цѣнно, мы должны будемъ обратиться за рѣшеніемъ не къ религіи, а къ этикѣ. Справедливость этого достаточно доказывается религіозной исторіей, обнаруживающей, что наиболѣе важное противорѣчіе въ области религіи есть противорѣчіе между естественной и этической религіей. Этическая точка зрѣнія даетъ намъ такимъ образомъ масштабъ для оцѣнки различныхъ видовъ религіи. Я отсылаю читателей къ моей „Этикѣ“, гдѣ этотъ вопросъ разработанъ болѣе подробно, здѣсь же ограничусь указаніемъ на нѣкоторые отдѣльные пункты, представляющіе особый интересъ для философіи религіи.

Жизнь согласно моимъ этическимъ взглядамъ должна представлять какъ бы художественное произведеніе личности: отдѣль-

ныя мгновенія и моменты (способности и стремленія) индивидуума должны быть приведены къ гармоніи, въ то же время — и какъ разъ на почвѣ индивидуальной гармоніи внутри каждаго человѣка — отношенія между отдѣльными личностями должны сочетаться въ болѣе широкую и общую гармонію цѣлаго. Проблема здѣсь такова: какимъ образомъ согласовать свободное развитіе каждаго отдѣльнаго человѣка и свободное развитіе всѣхъ вообще людей, — другими словами, какимъ образомъ данный индивидуумъ, рассматриваемый какъ самоцѣль, можетъ послужить въ то же время средствомъ для достиженія цѣлей всѣхъ другихъ индивидуумовъ. Этой оцѣнкѣ должна быть подчинена всякая культурная работа, разъ она нѣчто большее, нежели безсмысленное механическое движеніе. Вся духовная и матеріальная культура, всѣ индивидуальныя и социальныя задачи находятъ себѣ мѣсто въ рамкахъ очерченнаго такимъ образомъ идеала. Греческій, христіанскій и современный періодъ духовнаго развитія внесли каждый свою лепту въ содержаніе этой идеи. Здѣсь открывается широкій горизонтъ: мы созерцаемъ духовныя битвы прошлаго, лежащія позади насъ, и въ то же время бросаемъ свой взглядъ впередъ, на предстоящую духовную и матеріальную работу, съ цѣлью углубленія и дальнѣйшаго развитія достигнутыхъ уже нами приобрѣтеній. Въ процессѣ труда, направленнаго къ воплощенію и примѣненію этой идеи, этика сама превращается въ религію: ибо здѣсь мы приступаемъ къ дѣлу, самому святому изъ всѣхъ доступныхъ намъ, а потому все, что когда-либо носило или носитъ названіе святого, должно найти свое послѣднее оправданіе въ указанной нами идеѣ.

Понятіе святого отражаетъ въ своихъ различныхъ примѣненіяхъ стадіи религіознаго развитія. Въ самомъ элементарномъ смыслѣ все то, чему приписываютъ великую возвышенную силу. Святою можетъ быть земля, ея плоды или люди. Но то, въ чемъ выражается возвышенная сила, чему она покровительствуетъ, что защищаетъ, — это, по мѣрѣ перехода естественной религіи въ этическую, все болѣе и болѣе должно отождествляться съ высшими нравственными идеями, доступными человѣку. Святое является такимъ образомъ понятіемъ, въ которомъ ре-

лигія и этика въ концѣ-концовъ совпадаютъ. Мы приходимъ къ опредѣленію *Geme*:

Was ist das Heiligste?—Das, was heut und ewig die Geister, Tiefe und tiefer gefühlet, immer nur einiger macht *)

Свято то, что болѣе глубоко можетъ усвоить себѣ каждый отдѣльный человѣкъ и что въ то же время способно связать всѣхъ отдѣльныхъ людей узами болѣе глубокой общности. Мы стремимся подняться надъ вѣдшею поверхностью жизни, надъ ея раздробляющимъ вліяніемъ къ высшей цѣнности. Величайшее разнообразіе и полнота соединяются здѣсь съ высшею степенью единства.

Въ связи съ примѣненіемъ этой идеи къ отдѣльнымъ случаямъ возникаетъ много важныхъ вопросовъ. Съ точки зрѣнія философіи религіи чрезвычайно существенно уже то, что идеаль, провозглашенный въ цитированныхъ строчкахъ Гете, могъ вообще выработаться и добиться признанія. Въ бытіи, несмотря на всѣ его дисгармоніи, всеже могло осуществиться развитіе въ этомъ направленіи. Такое развитіе есть одна изъ тѣхъ реальностей, которыя мы стремимся удержать и вести дальше, — одна изъ тѣхъ сторонъ дѣйствительности, благодаря которымъ нашей мудростью можетъ стать „размышленіе о жизни, а не о смерти“.

129. Итакъ, къ чему же мы въ концѣ-концовъ приходимъ? Откуда берется цѣнное, куда оно дѣвается? Въ какой связи съ внутреннею сущностью бытія стоитъ то, за что мы боремся, и то, что даетъ намъ силу бороться?

Здѣсь расходятся пути, — и не только потому, что поставленные вопросы даютъ различныя отвѣты, но и потому, что самой возможности дать или не дать отвѣтъ придаетъ различная важность. Я съ своей стороны не вижу основанія требовать во что бы то ни стало отвѣта, идущаго дальше того, къ чему способна привести насъ наука при помощи своихъ послѣднихъ гипотезъ. И прежде всего я не вижу основанія сковывать разумъ въ угоду мнимымъ рѣшеніямъ метафизики, кото-

*) Что есть самое святое?—То, что, наполняя души людей сегодня, и завтра, и вѣчно, чѣмъ глубже проникаетъ въ нихъ, тѣмъ тѣснѣе сплочиваетъ ихъ между собой.

рыя въ дѣйствительности снова ставятъ передъ нами ту же загадку, но лишь въ болѣе широкихъ размѣрахъ, да быть можетъ осложненную еще логическими и этическими противорѣчiями. Всѣ отвѣты на поставленные выше вопросы, выходящіе за предѣлы послѣднихъ гипотезъ науки, могутъ носить лишь поэтический характеръ, что не препятствуетъ имъ пріобрѣсти религиозное значеніе, какъ живымъ выраженіемъ воспринятой нами связи между цѣнностью и дѣйствительностью. Не вѣрно, строго говоря, что они имѣютъ „только“ поэтическую цѣнность (ср. 70). Вѣдь, быть-можетъ, поэзія является болѣе современнымъ выраженіемъ высшаго принципа, нежели любое научное понятіе. Подъ поэзіей мы разумѣемъ здѣсь не пустую игру мнѣняющихся настроеній и фантазій, но ту образную живую форму, въ которую невольно облакается дѣйствительно пережитое въ моменты особенно сильнаго подъема духа. Такой процессъ облаканія лежитъ въ основѣ всѣхъ мифовъ и легендъ, всѣхъ догмъ и символовъ, если мы возьмемъ ихъ *in statu nascendi* (въ моментъ возникновенія). Есть поэзія жизни, порождаемая нашей работой, какъ искра ударомъ стали о камень, поэзія, воспламеняющаяся лишь при столкновеніи воли съ твердымъ кремнемъ дѣйствительности. Я указалъ на это уже раньше въ моей критикѣ взглядовъ С. Киркегора на противорѣчіе между эстетически поэтическимъ и эстетически-религиознымъ міровоззрѣніемъ¹⁶⁹). Мы говоримъ о поэзіи, которая не вступаетъ въ противорѣчіе ни съ волей ни съ мышленіемъ, хотя возникаетъ обыкновенно тамъ, гдѣ и воля и мышленіе наталкиваются на границы. Что касается этихъ границъ, то одинъ только опытъ можетъ намъ показать, представляютъ ли онѣ препятствія, которыя можно и должно преодолѣть, или же твердые берега, между которыми долженъ направиться потокъ жизни. Всякое дѣйствительно высокое искусство предполагаетъ такую поэзію жизни и ея воплощеніе въ ясныя формы. И если современность представляетъ особенно неблагоприятныя условія для возвышеннаго поэтическаго творчества, то въ этомъ, надо думать, скорѣе виноваты старыя догмы, нежели новыя сомнѣнія.

Философія религіи заканчивается указаніемъ на источникъ,

въ сохраненіи котораго и очищеніи отъ всякихъ постороннихъ примѣсей лежитъ задатокъ будущей жизни духа. Гносеологическое, психологическое и этическое изслѣдованіе приходятъ здѣсь къ одному и тому же результату (ср. 20 — 22; 70; 117). — Но въ задачу философіи религіи не входитъ конструировать опредѣленную группу символовъ и объявить послѣдніе единственно правильными. Философія религіи интересуется болѣе дѣйствующими силами, нежели тѣми прочными формами, въ которыхъ кристаллизуется работа этихъ силъ. Сравненіе формъ не теряетъ отъ этого своей важности: оно служитъ къ опредѣленію характера силъ. Болѣе, чѣмъ отдѣльными символами или догмами, интересуется философія религіи той личной потребностью, тѣмъ внутреннимъ чувствомъ и провѣреннымъ опытомъ, которые создаютъ символику и опредѣляютъ собою не только выборъ символовъ, но и степень буквальности ихъ пониманія. Если могла возникнуть такая великая религія, какъ христіанство, философія религіи усматриваетъ здѣсь свѣдѣтельство того, что любовь, глубина духа и чистота его составляютъ жизненные силы человѣческой природы.

Если порою внутреннія творческія силы кажутся изсякшими, мы съ увѣренностью можемъ сказать, что на самомъ дѣлѣ ослабѣло лишь довѣріе къ пластической, символизирующей способности духа благодаря господству догматизма и скептицизма—господству, которое такъ часто принимаетъ формы деспотіи. Внимательный наблюдатель видитъ, какъ эти силы скрываются подъ поверхностью жизни, чтобы сказаться съ новою мощью во святая святыхъ личности, въ области, одинаково недоступной навязчивому обращенію и легкомысленному высмѣиванью.

Мы живемъ въ переходное время. Гармонія между нашею вѣрою, нашимъ познаніемъ и нашею жизнью нарушена. Наша настоятельнѣйшая задача—возстановить гармонію между свободнымъ познаніемъ, свободнымъ развитіемъ жизни и высшею цѣнностью. Путемъ умозрѣнія и метафизическихъ констракцій задача эта не можетъ быть рѣшена. Долженъ выработаться новый типъ жизни, который не боится критики и не доволь-

ствуется свободой „насмѣшки надъ своими цѣпями“, но въ свѣтломъ упованіи слагаетъ „гимнъ жизни“, какъ выраженіе своего глубочайшаго опыта. Пока не достигнуть этотъ жизненный типъ, не мало вреда долженъ будетъ причинить себѣ духъ человѣческій,—то прилѣпляясь съ болѣзненной экзальтаціей къ чему-либо, не согласному съ требованіями личной жизни и интеллектуальной добросовѣстности,—то проникаясь изъ тайнаго страха за самого себя фанатической ненавистью къ инновѣрію,—то иссушаемый, притупляемый чрезмѣрною критикой и пресыщеніемъ,—то раздираемый на части не знающей покоя рефлексіей. Но если кто-либо причиняетъ себѣ величайшій вредъ, это еще не значитъ, что онъ испытываетъ величайшую боль.

Жизнь движется впередъ путемъ борьбы враждующихъ силъ и мѣсто, занимаемое въ этой борьбѣ различными индивидуумами, различно. Поэтому искусство жизни, какъ и всякое искусство, неизбѣжно односторонне (ср. 92). Слѣдовательно, каждый долженъ найти свое мѣсто и бороться за ту часть истины, которая ему доступна. Лишь энергичной борьбой можно завоевать себѣ „высшее единство“; его не такъ легко достигнуть, какъ это думала романтическая философія.

130. Всякое міросозерцаніе опредѣляется въ конечномъ счетѣ тѣми цѣнностями, которыя люди находятъ и создаютъ въ дѣйствительной жизни. Всякое представленіе о постороннемъ мірѣ составлено изъ элементовъ, взятыхъ изъ *этого* міра. Всякая жизнь нуждается въ правилѣ и дисциплинѣ, но принципъ, опредѣляющій это правило и эту дисциплину, долженъ быть взятъ въ концѣ-концовъ изъ той же жизни. Здѣсь совершается постоянный круговоротъ, который, однако, не исключаетъ прогресса, такъ какъ даже несовершенный идеалъ можетъ сдѣлать жизнь совершеннѣе, чѣмъ она была раньше, а болѣе совершенная жизнь создаетъ въ свою очередь высшіе идеалы. Даже отступленіе можетъ быть переходомъ и порою необходимымъ средствомъ къ высшей ступени: спиральная пружина сгибается лишь для того, чтобы подниматься выше (*inclinata resurget*).

Какъ для Гёте задачей поэтического искусства было „да-

вать поэтическій образъ дѣйствительности“, а не „воплощать такъ называемое поэтическое“, такъ и для религіи задачей должно быть внесеніе идеала и гармоніи въ существующую жизнь, а не осуществленіе произвольныхъ, извнѣ заимствованныхъ идеаловъ. Каждый идеалъ, имѣющій практическое значеніе, долженъ быть великимъ концентрированнымъ выраженіемъ жизненныхъ тенденцій, которыя произвольно зарождаются въ душѣ человѣка, прежде чѣмъ получаютъ форму мысли или образа.

Здѣсь отношеніе грековъ къ жизни навсегда останется великимъ образцомъ. Ихъ міросозерцаніе носило на себѣ нѣкоторую печать грусти и тѣмъ не менѣе они твердо и мужественно защищали право жизни; эта неустанная борьба за смыслъ существованія является великимъ примѣромъ, всѣмъ аргументомъ, въ пользу жизни, разъ навсегда переложившимъ бремя доказательства на тѣхъ, кто хочетъ цѣнность дѣйствительной, текущей жизни поставить въ зависимость отъ жизни ожидаемой, будущей. Здоровый духъ грековъ проявился въ томъ, что они признали своей задачей отысканіе и осуществленіе въ дѣйствительной жизни цѣнностей, „прекраснаго и добраго“. Они не дѣлали мѣриломъ этой жизни представленіе о жизни будущей.

Если греческая культура пала и восточное ученіе о потустороннемъ мірѣ на нѣкоторое время одержало побѣду, то это въ худшемъ случаѣ доказываетъ лишь, что греческая культура нуждалась въ углубленіи своихъ основъ. Новое ученіе дало мощный толчекъ развитію духовной жизни. Было ли оно безусловно необходимо, не могла ли греческая точка зрѣнія, путемъ непрерывнаго послѣдовательнаго развитія, привести къ тому же результату,—на такой вопросъ мы не можемъ дать рѣшительнаго отвѣта: доступное намъ познаніе условій культурно-историческаго развитія слишкомъ несовершенно для этого. Какъ бы то ни было, вліяніе Востока имѣло и свои крупныя отрицательныя стороны; не даромъ *Кантъ* (въ найденныхъ послѣ его смерти рукописяхъ) говоритъ, что было бы лучше, если бы восточная мудрость пощадила насъ.

Итакъ, въ принципѣ несомнѣнно одно: лишь тотъ, кто работалъ надъ отысканіемъ и осуществленіемъ цѣнностей въ

этомъ мірѣ, подготовилъ себя къ міру будущему (если послѣдній существуетъ, что можетъ рѣшить только опытъ). Иоаннъ Фибигеръ, мой умершій другъ, рассказываетъ въ своей автобіографіи, что во время одного разговора я отвѣтилъ на вопросъ, ожидаю ли я будущей жизни, такъ: „время покажетъ, существуетъ она или нѣтъ“. Я не припоминаю сейчасъ этой фразы, но она, дѣйствительно, выражаетъ собою тотъ результатъ, къ которому я лично пришелъ въ разсматриваемомъ вопросѣ. Кругозоръ мой не ограничивается видимымъ горизонтомъ. Но чѣмъ больше я всматривался въ міръ мышленія и дѣйствительности, тѣмъ яснѣ становилось мнѣ, какую громадную отвѣтственность берутъ на себя тѣ, которые снова и снова стараются увѣрить людей, что *эта* жизнь не имѣетъ цѣнности, если нѣтъ будущей жизни. Тѣ, для кого вѣра въ будущую жизнь глубокая жизненная потребность, конечно, замѣтятъ эту потребность и безъ посторонней помощи; но они не имѣютъ ни малѣйшаго права апеллировать къ своему опыту: вѣдь для этого необходимо произвести исчерпывающій опытъ отысканія и осуществленія цѣнностей въ нашей теперешней жизни,—а когда же можно сказать, что такой опытъ дѣйствительно законченъ?—Никто никогда еще не доказалъ, что недостатокъ вѣры въ потустороннее равносильно отсутствію какого-либо цѣннаго личнаго качества. Тѣ взгляды, которые отдѣльные люди въ зависимости отъ своихъ личныхъ особенностей составляютъ о томъ, что лежитъ за предѣлами опытнаго міра, никогда не слѣдуетъ употреблять, какъ общій масштабъ для оцѣнки личной жизни¹⁷⁰).

Этика выставяетъ одно требованіе: дѣлай жизнь, ту жизнь, которую ты знаешь, по возможности болѣе цѣнной!—Предполагаетъ ли стремленіе удовлетворить этому требованію какую-либо опредѣленную форму вѣры въ сохраненіе цѣнности,—это вопросъ, на который различныя личности различно отвѣтятъ въ зависимости отъ ихъ индивидуальнаго опыта. Человѣкъ, который не можетъ найти или создать ничего цѣннаго, не окруживъ его предварительно сіяніемъ вѣчности, отнюдь не стоитъ выше человѣка, который энергично и глубоко преданъ работѣ осуществленія идеала, хотя цѣнное въ его глазахъ подчинено закону измѣнчивости. Но кто можетъ обойтись безъ вѣры въ со-

храненіе цѣнности, тотъ въ свою очередь не долженъ смотрѣть сверху внизъ на человѣка, видящаго въ найденныхъ и созданныхъ имъ цѣностяхъ отдѣльныя звенья великой цѣпи цѣннаго, простирающейся въ безконечность. Такая вѣра можетъ имѣть мѣсто, не вступая въ противорѣчіе ни съ теоріей познанія, ни съ этикой. Итакъ послѣднее слово здѣсь диктуется принципомъ личности (92—93; 100—101). Этика должна только наблюдать, чтобы изъ-за желанія „спасти“ цѣнности жизни не забывалась сама жизнь.

131. Въ тепло написанной книгѣ „Om Intolerance“ („о нетерпимости“) С. Неегаард выступилъ въ защиту положенія: „мы живемъ возможностями“. Онъ исходитъ здѣсь изъ той мысли, что наука не можетъ ни опровергнуть ни доказать справедливости религіозныхъ представленій, такъ-что возможность ихъ должна быть признана, несмотря на всю критику. Въ особенности онъ имѣлъ здѣсь въ виду представленіе о личномъ безсмертіи. Согласно его взглядамъ мы должны построить нашу жизнь на возможности, что такое представленіе справедливо¹⁷¹).

Въ противоположность этому я выставяю положеніе, составляющее заголовокъ настоящаго отдѣла: мы живемъ дѣйствительностью. Каждую возможность мы основываемъ на дѣйствительности; къ возможному мы заключаемъ отъ дѣйствительнаго. Такимъ образомъ въ конечномъ счетѣ мы всегда живемъ дѣйствительностью, какое бы важное значеніе ни приобрѣтали для насъ отдѣльныя возможности. Лишь въ томъ случаѣ, если дѣйствительность даетъ намъ доброе и прекрасное, могутъ заключаться они въ возможности. Мы живемъ цѣностями, которыя производятъ дѣйствительность, и цѣнности эти не блѣднѣютъ отъ того, что судьба ихъ во времени и въ вѣчности не раскрыта передъ нашими глазами. Поскольку, однако, мы въ состояніи составить себѣ мнѣніе объ ихъ судьбѣ, послѣднее покоится на тѣхъ дѣйствительныхъ опытахъ, которые мы сдѣлали; какую бы абсолютную окраску ни носили подобныя мнѣнія, они всегда являются бессознательнымъ или сознательнымъ продуктомъ проэкціи, обобщенія или идеализаціи.

Изъ всѣхъ мыслей, которыя созданы людьми о мірѣ будущемъ, мы узнаемъ лишь то, что они думаютъ о здѣшнемъ мірѣ.

До сихъ поръ не появлялось такого описанія рая или ада, отдѣльныя черты котораго не были бы заимствованы изъ земного опыта. Это въ равной степени относится какъ къ описанію подземнаго міра у Гомера и Виргилія, такъ и къ откровеніямъ мистиковъ или Дантовской *divina comedia*. Въ Лафатеровскомъ изображеніи пришествія Антихриста Гёте узналъ вступленіе курфюрста во Франкфуртъ при коронованіи Іосифа II. Религіозное сознаніе питается поэтическими образами и само начинаетъ все болѣе и болѣе понимать это. Чѣмъ яснѣе становится для него образный, научно несостоятельный характеръ его представлений, тѣмъ лучше понимаетъ оно свою истинную позицію, центръ тяжести которой вовсе не въ томъ, чтобы составлять прочныя исключительныя представленія объ объектѣ религіи.

Какъ далеко можемъ мы слѣдовать за „возможностями“? Предѣла здѣсь нельзя положить. Всегда возможенъ вопросъ: а дальше? Высшая ступень жизни, исключая возможность дальнѣйшаго развитія, привела бы—согласно извѣстнымъ намъ психологическимъ законамъ—къ деградации и смерти. Это давно уже открыло человѣческое мышленіе. Уже въ древней Индіи господствовалъ взглядъ, что продолженіе одного и того же состоянія не доставляетъ радости; по ученію Санкіа, тотъ, кто получить доступъ въ небесное царство, скоро замѣтитъ, что имѣются еще болѣе высокія ступени, нежели достигнутая имъ, такъ-что даже небесныя радости сопряжены съ извѣстнымъ безпокойствомъ¹⁷²). Нѣсколькими тысячелѣтіями позднѣе Лейбницъ (въ одномъ письмѣ къ Христіану Вольфу) замѣтилъ, что, если бы блаженство не было непрерывнымъ совершенствованіемъ, достигшіе его должны были бы мало-по-малу погрузиться въ состояние оступнѣнія (*nisi beatitudo in progressu consisteret, stuperent beati*).

Если бы мы жили только возможностями, наша дѣйствительная жизнь была бы пожертвована жизни неизвѣстной. Философія религіи должна усвоить себѣ мысль, которая со времени Руссо стала руководящимъ принципомъ новѣйшей педагогики. Каждый жизненный періодъ имѣетъ самостоятельное значеніе, или долженъ таковое имѣть; никакой возрастъ нельзя разсматривать, какъ простое подготовленіе или введеніе къ

слѣдующему за нимъ. Какъ дѣтскій возрастъ есть самостоятельный жизненный періодъ, имѣющій собственную цѣнность и собственную цѣль, и представляющій нѣчто большее, нежели простое подготовленіе къ взрослому состоянію, точно такъ же человѣческая жизнь въ цѣломъ обладаетъ самостоятельной цѣнностью, тѣмъ болѣе, что опытъ ничего не говоритъ намъ о ея продолженіи. Въ какомъ отношеніи стоитъ наша личная жизнь къ законамъ и цѣностямъ всего бытія,—это неразрѣшимый вопросъ. Но если даже здѣсь есть внутренняя связь, такъ что въ нашихъ благороднѣйшихъ и возвышеннѣйшихъ стремленіяхъ сохраняется нѣчто такое, что само по себѣ не можетъ стремиться (въ какихъ бы формахъ ни осуществлялось такое сохраненіе),—если даже это такъ, во всякомъ случаѣ высшая цѣнность можетъ возникнуть для насъ лишь тогда, когда мы признаемъ *эту* жизнь, извѣстную намъ жизнь, за самостоятельную задачу и припишемъ ей самостоятельную цѣнность.

Допустимъ, что цѣнность сохраняется, и назовемъ принципъ сохраненія цѣнности божествомъ; очевидно, принципъ этотъ нигдѣ не можетъ проявляться съ такою непосредственностью, какъ именно въ нашемъ стремленіи находить и осуществлять цѣнности. Чтобы цѣнности могли сохраняться, онѣ должны предварительно возникнуть. Если мы не упустимъ этого изъ виду, наше отношеніе къ жизни не будетъ имѣть ничего общаго съ танталовской погоней за недостижимымъ: мы не придемъ также къ голому „не знаю“ (агностицизмъ, см. 18; 22), но согласимся со словами поэта:

Indem du suchst, hast du ihn schon gefunden;
In deinen Fragen liegt die Antwort schon gebunden. *)

Вѣчное—здѣсь, передъ нами, оно въ каждомъ цѣнномъ мгновеніи, „въ каждомъ солнечномъ лучѣ“,—въ стремленіи, имѣющемъ своимъ лозунгомъ: *Excelsior!* Переживать въ потокѣ времени вѣчность—вотъ истинное безсмертіе, и по сравненію съ нимъ теряетъ свою силу вопросъ о томъ, имѣется ли другое безсмертіе или нѣтъ. Различіе между цѣлью и средствомъ от-

*) Въ самомъ исканіи ты обрѣтаешь его; съ самымъ вопросомъ твоимъ связанъ отвѣтъ.

падаетъ въ моменты такого стремленія, какъ и вообще во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, гдѣ передъ нами выступаетъ истинная жизнь личности. Вмеѣстѣ съ тѣмъ ступевывается различіе между религіей и этикой, такъ какъ этика охватываетъ собою религію (ср. 89).

Мы приходимъ здѣсь къ идеямъ, которыя въ болѣе или менѣе ясной формѣ присущи всѣмъ высшимъ религіямъ: Упанишадамъ точно такъ же, какъ христіанству, буддизму точно такъ же, какъ ученію Спинозы и Шлейермахера. Если въ развитіи духа человѣческаго можетъ выработаться какая-либо конечная идея, то это несомнѣнно идея непрерывности и внутренней гармоніи всѣхъ силъ и цѣнностей, идея, являющаяся для насъ теоретическимъ и практическимъ масштабомъ, хотя и не поддающаяся законченной научной формулировкѣ и обоснованію (ср. 22; 115—116).

Чисто философскій интересъ заканчиваемаго мною здѣсь изслѣдованія заключается въ попыткѣ провести черезъ него идею непрерывности духовнаго развитія. Благодаря этому религіозная проблема ставится аналогично всѣмъ вообще философскимъ проблемамъ; вѣдь въ концѣ-концовъ для философа опредѣляющій моментъ заключается не въ томъ, можетъ ли быть данная проблема рѣшена, а въ томъ, правильно ли она поставлена, т.-е., согласуется ли ея постановка съ природой человѣческаго духа и тѣмъ мѣстомъ, которое занимаетъ онъ въ мірѣ бытія. Должно же, наконецъ, обнаружиться, что философскій интересъ и интересъ обще-человѣческой—одно и то же; это становится все очевиднѣе, по мѣрѣ того, какъ тотъ и другой начинаютъ яснѣе понимать себя. Поэтому философъ имѣетъ право удовлетвориться, если онъ сдѣлалъ все, что могъ, чтобы обосновать и освѣтить проблему, а также указать условія ея рѣшенія. Онъ не утратитъ вѣры въ значеніе своей работы, хотя бы очень немногіе признали ея важность и ея цѣнность.

Подводя итогъ своей духовной жизни, никто не можетъ дать больше, чѣмъ онъ почерпнулъ въ школѣ опыта и научнаго изслѣдованія. Но если работа эта выполнена съ полной добросовѣстностью, она можетъ имѣть значеніе и для другихъ (а не только для самого автора).

ПРИМѢЧАНІЯ.

¹⁾ (къ стр. 7). Нѣсколько лѣтъ тому назадъ французскій писатель *Брюнетьеръ* въ одномъ произведеніи, полномъ напыщенной декламации, провозгласилъ къ великой радости многихъ современниковъ «банкротство науки»; въ своей наивности онъ полагалъ, что, остановившись на разграниченіи вѣры и знанія, онъ нашелъ правильное рѣшеніе вопроса. Статья Брюнетьера вызвала замѣтку архіепископа Парижскаго, который объяснилъ автору, что вѣра основывается, конечно, на свободномъ убѣжденіи, но прежде чѣмъ повѣрить во что-нибудь (напр. въ триединство Бога, божественность Христа, безсмертіе), надо *знать*, что этому учитъ Богъ, а такое познаніе можетъ быть достигнуто лишь дѣятельностью разума. Архіепископъ добавляетъ, что г. Брюнетьеръ могъ бы научиться этому у всякаго компетентнаго теолога. По мнѣнію *Томы Аквинскаго* (*Summa theologica. Pars X, Quaestio 2, Artic. 2*) «вѣра предполагаетъ естественное познаніе, хотя то, что само по себѣ допускаетъ доказательство и познаніе, людьми, не понимающими доказательства, можетъ быть воспринято, какъ предметъ вѣры».—Въ XIX столѣтіи церковь выступила съ декретами противъ цѣлага ряда католическихъ мыслителей (Ламменъ, Гермъ, Вотэнъ, традиціоналисты, Гюнтеръ, Фрошаммеръ), преступившихъ въ дѣлѣ вѣры и знанія линію, намѣченную церковью. Одинъ папскій декретъ (отъ 11 іюня 1855 года) опредѣляетъ: «Умозаключенія разума могутъ съ полной достовѣрностью доказать бытіе Божіе, духовную природу души и свободу воли». Къ этому прибавляется еще, что вѣра, какъ опирающаяся на откровеніи, не можетъ быть примѣнена въ полемикѣ съ натуралистами и атеистами. Въ декретѣ отъ 8 декабря 1864 г. (т. н. «*Syllabus*») заявляется, что схоластическій методъ вполне согласуется съ потребностями и успѣхами знанія.—Новѣйшая католическая схоластика борется съ той абсолютной вѣрой въ авторитетъ, которую защищалъ де-Местръ и въ особенности Бональдъ (традиціоналисты).

²⁾ (къ стр. 8). См. объ этомъ мою статью *The Conflict between the Old and the New* (*Journal of Ethics*, 1896).

³⁾ (къ стр. 12). Кантъ чаще говоритъ о цѣляхъ, нежели о цѣлностяхъ. Очевидно, однако (хотя Кантъ ни въ своей психологии, ни въ своей этикѣ не обратилъ на это должнаго вниманія), что понятіе цѣли *предполагаетъ* понятіе цѣлности, такъ

какъ цѣлью я могу сдѣлать лишь то, цѣнность чего мнѣ извѣстна. Поэтому, когда Кантъ въ противоположность причинному міропорядку говорить о «царствѣ цѣлей», онъ разумѣетъ подъ этимъ то, что позднѣйшіе философы назвали «царствомъ цѣнностей». Кантіанецъ *Фризъ* исходитъ изъ понятія цѣнности. (*System der Philosophie*. Leipzig, 1804. № 238, 255, 330.—*Neue Kritik der Vernunft* Heidelberg, 1807. III, стр. 14). Но въ особенности *Герbartъ* и *Лотце* доставили принципу цѣнности распространеніе въ широкихъ кругахъ. Послѣ Лотце его восприняли теологъ *Альбрехтъ Ритчль* и его ученики. Что касается платонизма и схоластики (сломленныхъ въ этомъ пунктѣ только Кантомъ и Юмомъ), то тамъ процвѣтаетъ смѣшеніе познанія и оцѣнки.—Въ датской литературѣ я укажу на докладъ *Крарунса*, читанный на церковномъ конгрессѣ въ Роскильдѣ (10 мая 1896 г., напечатано въ «*Dansk Kirkertidende*» того же года, 3 июля): «Значеніе категоріи цѣнности для религіознаго познанія». Если судить по тому приему, который докладъ встрѣтилъ на конгрессѣ, духовенство наше не слишкомъ восприимчиво къ истинамъ философіи религіи.

⁴⁾ (къ стр. 13). Относительно различныхъ философскихъ проблемъ смотри введеніе къ моей «Исторіи новой философіи».

⁵⁾ (къ стр. 16). Во время одной бури на Сѣверномъ морѣ погибло около 30 рыбаковъ изъ деревни Гарберъ. Въ офиціозной *Berlingske Tidende* отъ 29 ноября 1893 года датскій метеорологическій институтъ даетъ объясненіе этой печальной катастрофы. А именно институтъ выдвигаетъ 3 пункта: 1. Послѣ штиля часто возникаетъ буря въ направленіи противоположномъ вѣтру, дувшему до штиля; при этомъ море, какъ разъ именно въ силу предшествующаго штиля, приходитъ въ особенно сильное волненіе. 2. Уровень воды на западномъ берегу Ютландіи былъ низокъ, такъ какъ западные вѣтры гнали воды далѣе къ сѣверу, къ Норвежскимъ берегамъ, откуда онѣ, какъ бы по наклонной плоскости, съ ужасающею силою отпрянули назадъ къ ютландскому берегу. 3. Моментъ этотъ на ютландскомъ берегу совпалъ съ временемъ прилива.—Въ той же самой газетѣ помѣщено надгробное слово пастора, который, обращаясь къ избѣжавшимъ катастрофы, между прочимъ говоритъ: «Господь употребилъ это средство, чтобы обратить васъ на путь истинный... Если уже это не поможетъ, какія же средства остается еще ему употребить?»—Пасторъ врядъ ли зналъ, что онъ примѣнилъ ту же самую аргументацію, какъ Боссюэ въ надгробномъ словѣ надъ Генріеттой Орлеанской; только Боссюэ использовала английскую революцію, а нашъ пасторъ морскую бурю.—Нельзя оспаривать, что примѣръ этотъ типиченъ. Онъ находитъ себѣ аналогію въ библіи въ томъ объясненіи, которое Второицаія даетъ завоевательному походу Кира на Вавилонъ: Иегова вознамѣрился спасти этимъ народъ Израиля и пробудить вѣру въ Бога, возвѣщеннаго пророками (Исаія, гл. 45).

⁶⁾ (къ стр. 28). Церковные статуты Даніи конца XV вѣка гласятъ: «Подъ страхомъ отлученія отъ церкви мы воспрещаемъ производить здѣсь въ діоцезѣ чудеса, какъ вообще, такъ и именемъ Вождимъ, доколѣ такovýchъ чудеса не изслѣдованы и не признаны апостолическимъ, церковью установленнымъ начальствомъ». *Dania*, III стр. 348.—Въ новѣйшее время въ католическомъ мірѣ, особенно во Франціи, происходитъ такъ много чудесъ, что отъ церковныхъ властей требуется не мало остроумія (и тонкой дипломатіи), чтобы отличить дѣйствительныя чудеса отъ ложныхъ, и въ области дѣйствительныхъ чудесъ опять-таки провести различіе между чудесами, исходящими отъ Бога и исходящими отъ діавола. Ср. *Lassere*, *Notre Dame de Lourdes* Livre 4. *Pesquidoux*, *La renaissance catholique en France*. Paris, 1899. стр. 52 и сл.—Согласно томъ Аквинскому, чудо, подъ которымъ понимается нѣчто, превышающее силы природы, должно давать откровеніе о сверхъестественномъ. Ср. *Tessen-Wesierski*, *Die Grundlagen des Wunderbegriffes nach Thomas von Aquino*. Paderborn, 1899, стр. 41 и сл. Но вѣдь опять-таки требуется санкціонированное церковью откровеніе, чтобы убѣдиться, что намъ дѣйствительно открыто нѣчто сверхъестественное. И такое откровеніе само есть чудо. Какъ же выбраться изъ этого заколдованнаго круга—и какъ попасть въ него?

⁷⁾ (къ стр. 30). Ср. мою лекцію «О витализмѣ» (1898).—См. также *Boutroux*, *De l'idée de la loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*. Paris, 1895.

⁸⁾ (къ стр. 32). Принятое здѣсь мною основное воззрѣніе исходитъ отъ *Спинозы* (ср. его трактатъ «Объ усовершенствованіи разсудка», составляющій гносеологическую основу конструкціи его «Этики») Позднѣе оно выступаетъ въ юношескихъ работахъ *Канта* (см. мою статью *Die Kontinuität im philosophischen Entwicklungsgange Kants* въ *Archiv für Geschichte der Philosophie*. VII) и въ новѣйшее время у Лотце.—Въ моихъ «Очеркахъ психологіи» (отдѣлъ V, Д), изслѣдуя понятіе причинности, я между прочимъ указалъ на это воззрѣніе.

⁹⁾ (къ стр. 33). Хотя *Лейбницъ* самъ становится на сторону плюрализма, тѣмъ не менѣе онъ ясно показалъ, что понятіе закона по сравненію съ понятіями силы и индивидуальности является первичнымъ. *Сила* есть то въ данномъ состояніи, что обусловливаетъ его будущее измѣненіе. Между настоящимъ и будущимъ предполагается такимъ образомъ закономѣрная связь. Индивидуальность означаетъ законъ, согласно которому совершаются измѣненія въ состояніяхъ даннаго существа. Вопросъ состоитъ здѣсь въ томъ, можно ли понять законъ измѣненія отдѣльнаго существа, не принимая во вниманіе законы измѣненія другихъ существъ. Это оспариваетъ Лейбницъ, хотя его радикальное ученіе и множественности должно бы было въ сущности привести его къ противоположному взгляду. Ср. мою «Исто-

рию новой философии», т. I. (Geschichte der neuen Philosophie I. стр. 387; 394—397).

¹⁰⁾ (къ стр. 34). *Аристотель*, *Metaphysica*, Iб. (стр. 994); XII, 6—7 (стр. 1071—1073). *Томас Аквинский*, *Summa theologiae*. Pars I, Qu. 2, Art. 3.—*Евгений Рольффе* (*Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles*. Köln, 1898) идет гораздо дальше, нежели прежние католические теологи, въ признаніи зависимости Тوما Аквинскаго отъ Аристотеля. Въ самомъ дѣлѣ, основной ходъ мыслей мы находимъ у Аристотеля; Тома лишь приспособилъ его къ теологіи и развилъ нѣсколько специальныхъ отъѣнковъ.

¹¹⁾ (къ стр. 37). *Мартенсенъ*, Jakob Böhme, стр. 100, 105.—Ср. *Тому Аквинскаго*, *Summa theologiae*. Pars I, Qu. 3, Art. 2: Deus est actus purus non habens aliquid de potentialitate.—Если Мартенсенъ полагаетъ, что защищаемое имъ «высшее» понятие божества принадлежитъ только христіанству, то это поразительная илюзія. Понятіе это намѣчено еще Аристотелемъ (и даже элеатами и Платономъ) и при посредствѣ схоластики, какъ промежуточнаго звена, воспринято Декартомъ, Спинозой и впоследствии Гегелемъ. Это то самое понятіе, въ какомъ философы всѣхъ временъ видѣли (ошибочно) объективное завершеніе мышленія.

¹²⁾ (къ стр. 41). Относительно аристотелевской и средневѣковой картины міра см. «Ист. нов. фил.», I (G. d. n. Phil. I, стр. 84—88).

¹³⁾ (къ стр. 42). Ср. *Бернгардъ Вейса*, *Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments*. 6 Aufl, стр. 500.

¹⁴⁾ (къ стр. 44). *А. Гарнакъ*, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 3 Aufl. 1894. II, стр. 75.—См. также стр. 472 о коптскихъ монахахъ, которые остались вѣрны антропоморфизму, съ особеннымъ увлеченіемъ относились къ образамъ апокалипсиса и въ то же время защищали дубинками своего тѣлеснаго бога. Даже самъ *Августинъ* до встрѣчи съ Амвросіемъ (см. *Confessiones*. VI, 3) полагалъ, что католическая церковь проповѣдуетъ Бога въ человѣчскомъ образѣ.

¹⁵⁾ (къ стр. 45). *Confessiones*. III, 11—12; VI, 4; VII, 16. Выраженіе «totus ubique» напоминаетъ «ἕλος πανταχοῦ» Плотина. (*Ennead*. III, 9, 3; V, 5, 9).—Сравни съ этимъ выраженіе *Спинозы*: «что въ отдѣльной части существуетъ такъ же, какъ и въ цѣломъ» (*Etica* II, 37—38; 44). Возможно, что Спиноза заимствовалъ это понятіе у *Бруно*, который въ свою очередь находился подъ вліяніемъ Плотина; см. *Opere italiane*, особенно стр. 239 и сл., 242; 315 (Изд. Lagarde). У Бруно встрѣчается тотъ же самый образъ, какъ и у Плотина, для уясненія «того, что есть все во всемъ», — а именно голось, одинаково воспринимаемый во всѣхъ мѣстахъ комнаты.—(Въ латинскихъ сочиненіяхъ Бруно мы также на-

ходимъ выраженіе: Anima tota in toto et qualibet totius parte. См. *Gesch. d. n. Phil.* I, стр. 145).

¹⁶⁾ (къ стр. 45). Heinrich Suso's Leben und Schriften. Herausgegeben von Diepenbrock. Regensburg, 1829; стр. 212 и сл.

¹⁷⁾ (къ стр. 46) *Либнеръ*, Hugo von St. Victore und die theologischen Richtungen seiner Zeit. Leipzig, 1832; стр. 292, 483.—*Абеляръ*, Petri Abaelardi Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum. ed. Rheinwald. Berolini, 1831; стр. 101 и сл.

¹⁸⁾ (къ стр. 47). Sechzig Upanishad's des Veda, пер. съ санскр. Paul Deussen. Leipzig 1897, стр. 626.—*Платонъ*, «0 государствѣ», 2 и 3 книги.—*Реляндусъ*, De religione Muhamedanica. Trajecti ad Rhenum 1717; стр. 202 и сл.

¹⁹⁾ (къ стр. 47). Ср. «Исторію нов. философіи». отдѣлы о Николаѣ Кузанскомъ, Коперникѣ и Бруно.

²⁰⁾ (къ стр. 49). *Ньюманъ*, Apologia pro vita sua. London 1897, стр. 105.—*А. Сегала*, Le Purgatoire. Trad. par F. de Bénéjac. Paris 1880. 8—15; 46.—*Томас Аквинский* учитъ, что адъ пощщается по всей вѣроятности подъ землею и огонь его того же самаго рода, какъ и земной: ignis corporeus. *Summa theol. Suppl.* Pars III, Qu. 97, Art. 5—7.

²¹⁾ (къ стр. 49). *Мартенсенъ*, Jakob Böhme; стр. 239 и сл.—Я сначала понималъ выраженіе Мартенсена въ томъ смыслѣ, что для него видимое вознесеніе на небо—это видѣніе учениковъ. Но одинъ изъ слушателей моихъ лекцій по философіи религіи обратилъ мое вниманіе на то, что въ дѣйствительности Мартенсенъ понимаетъ событіе иначе. Я питалъ большее уваженіе къ Мартенсену, чѣмъ онъ этого заслуживаетъ въ данномъ вопросѣ. Сверхъестественное видѣніе было бы—съ точки зрѣнія самого Мартенсена—гораздо болѣе возвышеннымъ толкованіемъ, нежели искусственныя построенія въ духѣ стараго рационализма, которымъ онъ занимается.

²²⁾ (къ стр. 52). Ср. *Эдв. Леманъ*, Zarathustra I. Kopenhagen, 1899.—*Ольденбергъ* полагаетъ, что доотдѣленія иранцевъ отъ индусовъ имѣло мѣсто семитическое или досемитическое вліяніе: Aus Indien und Iran. Berlin, 1899, стр. 71.—Но въ такомъ случаѣ вліяніе это позднѣе благодаря различной судьбѣ обоихъ народовъ должно было развиваться различнымъ образомъ.

²³⁾ (къ стр. 52). *Erik Stave* (Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum. Haarlem 1898, стр. 175 и сл.) защищаетъ взглядъ о существованіи персидскаго вліянія на позднѣйшее еврейство и черезъ его посредство на возникшія изъ него религіи. *Cheyne* (Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil. Deutsch von H. Stocks; стр. 256 и сл.) придаетъ значеніе, кромѣ персидскаго, еще вавилонскому вліянію и рѣшительно высказывается противъ

тѣхъ, которые пытаются объяснить развитіе позднѣйшаго еврейства исключительно внутренними причинами.—Для философіи религіи вопросъ этотъ не представляетъ такого значенія, какъ для исторіи религіи, хотя имѣло бы огромный психологическій интересъ, если бы удалось доказать, что идея исторической важности жизни и завершения міровой исторіи божественнымъ судомъ самостоятельно возникла у различныхъ народовъ.

²⁴⁾ (къ стр. 52). *R. Weiss*, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, стр. 615 и сл.

²⁵⁾ (къ стр. 62). Ср. Geschichte der neueren Philosophie I, стр. 351—354; II, стр. 159 и сл.—Особенно заслуживаютъ вниманія слѣдующія слова *Фихте* (Appellation an das Publikum gegen die Anklage des Atheismus. Leipzig, 1799; стр. 77): «Въ высшей степени странно, что эту (фихтеискую) философію обвиняютъ въ отрицаніи божества, тогда какъ она скорѣе отрицаетъ существованіе міра въ томъ смыслѣ, въ какомъ послѣднее принимается догматизмомъ».

²⁶⁾ (къ стр. 63). Ср. мои «Очерки психологій» V, D; и мою статью: La base psychologique des jugements logiques (Revue philosophique, 1901), гл. VI.

²⁷⁾ (къ стр. 63). Ср. *A. Lang*, Myth, Ritual and Religion. London, 1887. I, стр. 163: «Нигдѣ трудности, встающія на пути классификаціи мифологическихъ представленій, не бываютъ столь значительны, какъ при попыткѣ классифицировать такъ называемые космогоническіе мифы. Слово «космогоническій» предполагаетъ представленіе космоса, вселенной, какъ опредѣленнаго міропорядка, но какъ разъ это представленіе обыкновенно чуждо сознанію творцовъ мифовъ. Понятіе порядка отсутствуетъ у нихъ точно такъ же, какъ и понятіе вселенной».

²⁸⁾ (къ стр. 66). Ср. *Grandgeorge*, Saint-Augustin et le Neoplatonisme. Paris, 1896, стр. 101—105.

²⁹⁾ (къ стр. 67). Ср. мою статью: Ueber die Kontinuität im philosophischen Entwicklungsgange Kants (Archiv für Geschichte der Philosophie. VII), § 16.

³⁰⁾ (къ стр. 67). О Спенсерѣ см. «Исторію новѣйшей философіи» (стр. 401 и 412 русскаго пер., изд. «Образованія»);—о Зиббертѣ см. мою статью: Die Philosophie in Dänemark im XIX Jahrhundert (Archiv für Geschichte der Philosophie. II).

³¹⁾ (къ стр. 68). Ср. мои «Очерки психологій» V, D, 5.—Среди прочихъ произведеній, трактующихъ о законѣ относительности, я въ особенности укажу на руководящее въ этомъ вопросѣ изслѣдованіе *Вильяма Гамильтона*, The philosophie of the unconditioned 1829. (См. о немъ: «Исторія новѣйшей философіи», стр. 338—343 русс. пер.), а также на статью *Шарля Ренуве*, La loi de réalité (L'année philosophique, 1898).—*Франсисъ Бредли* въ сво-

емъ замѣчательномъ, будящемъ мысль трудѣ: Appearance und Reality (London 1893) также опирается на законъ относительности.

³²⁾ (къ стр. 71). Ср. объ этомъ также *H. Siebeck*, Die metaphysischen Systeme in ihrem gemeinsamen Verhältnisse zur Erfahrung. (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. II)

³³⁾ (къ стр. 74). Относительно проблемы соотношенія духовнаго и матеріальнаго см. 2 и 3 главу моихъ «Очерковъ психологій».

³⁴⁾ (къ стр. 77). См. объ этомъ статью *La base psychologique des jugements logiques* (Revue phil. 1901) § 9—10.

³⁵⁾ (къ стр. 78). *Августинъ*, De moribus ecclesiae catholicae; гл. 27.—Ср. *Шлейермахеръ*, Der christliche Glaube, § 85: «Приписывать Богу милосердіе можно скорѣе въ смыслѣ гомилетики или поэтического уподобленія, но не въ строго догматическомъ смыслѣ».

³⁶⁾ (къ стр. 79). *Uranischads von Deussen*, стр. 68, 205, 799 и сл. 857 и др.

³⁷⁾ (къ стр. 81). *Denifle* въ своей статьѣ *Meisters Eckhardts lateinische Schriften und Grundanshaung seiner Lehre* (Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II) доказалъ—при помощи впервые открытыхъ имъ латинскихъ сочиненій Экардта,—что нѣмецкіе мистики были учениками схоластиковъ и сами занимались схоластикой. Но во всякомъ случаѣ между схоластикой и мистикой остается то различіе, что схоластика старается доказать допустимость аналогіи для построенія понятія Бога, въ то время какъ мистика отрицаетъ это. Черезъ сочиненія мистиковъ красною нитью проходитъ вліяніе неоплатонизма, противъ христіанскихъ представителей котораго постоянно полемизируетъ *Томас Аквинскій*, опираясь съ одной стороны на Аристотеля, съ другой стороны на апостола Павла. Ср. *Thomas Aquinas*, Summa theol. Pars I, Qu. 13, Art. 5.—Объ ученіи мистиковъ см. *Lübner*, Hugo a St. Victor, стр. 193; 195. *Susos* Leben und Schriften; изд. Дипенброка, стр. 394; 410; 424.—(стр. 394 гласитъ: «А посему да будетъ вѣдомо всѣмъ ученымъ священнослужителямъ, что существо непознаваемое не можетъ быть и именовано; и въ этомъ смыслѣ говоритъ Діонисій, что Богъ есть не существо или ничто».)—*Deutsche Theologia*, гл. 53. Тотъ, кто ближе освоился съ этимъ мистическимъ ученіемъ, скорѣе можетъ понять буддистское представленіе нирваны. Вѣдь само собою разумѣется, что мистики, отрицая всякія положительныя опредѣленія божества, вовсе не хотѣли этимъ сказать, что Богъ въ буквальномъ смыслѣ «ничто есть» (или, что то же, не существуетъ). Какъ въ мистическомъ понятіи Бога, такъ и въ буддистскомъ понятіи нирваны именно неисчерпаемость положительнаго содержанія разбиваетъ всякія рамки понятій и дѣлаетъ невозможнымъ никакое опредѣленіе.

³⁸⁾ (къ стр. 82) *Томас Аквинскій*, Summa theologica, Pars I,

Qu. 13, Art. 7. (ср. Qu. 45, Art 3).—Ср. Hugo a St. Victor у Либнера, стр. 105.

³⁹⁾ (къ стр. 84) Въ связи съ дальтйшимъ развитіемъ ср. мои «Очерки психологіи» V, B, 5.

⁴⁰⁾ (къ стр. 86) Aus Schleirmachers Leben. In Briefen Berlin, 1858; II, стр. 344 и сл. Относительно дебатовъ между теизмомъ и пантеизмомъ см. мою «Истор. нов. фил.»—*Эдуардъ Целлеръ* (Sendschreiben an I. H. Fichte. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, I) утверждаетъ, что понятие пантеизма означаетъ лишь имманентное отношеніе между Богомъ и міромъ и ничего еще не говоритъ намъ о томъ, мыслится ли Богъ, какъ личное существо или нѣтъ.—Что Богъ не можетъ надѣяться,—этому учила еще средневѣковая схоластика, какъ доказываетъ между прочимъ Andreas Sune-sons Нехаёмерон (ed. Gertz 3470 и сл.). Богочеловѣкъ, говорится тамъ, могъ надѣяться въ силу своей человѣческой, а не божественной природы, ибо послѣдняя не допускаетъ никакого приращенія:

Spem tamen admisit tantum substantia servi,
Non natura dei, cui nil accrescere posset.

(Но такую надежду допускала лишь сущность раба, а не природа Бога, къ которой ничто уже не можетъ прибавиться).

⁴¹⁾ (къ стр. 89) *Th. Waitz*, Die Indianer Nordamerika. Leipzig, 1865: стр. 126.—*I. M. Milechell*, Hinduism past and present. London 1885. стр. 187.—Греческій культъ героевъ покоился на подобной же тенденціи. Мѣстные герои стояли ближе къ жителямъ отдѣльнаго города или отдѣльной страны, нежели великіе національные боги. См. *Erwin Rhode*, Psyche I, стр. 191 и сл.; 197 и сл.

⁴²⁾ (къ стр. 90) «Что мертво, то неизмѣнно. Богъ христіанъ всеживое, а слѣдовательно всеизмѣнчивое существо». (Изъ письма къ Виценману, правовѣрному другу Якоби, отъ одного товарища по вѣрѣ: о возможности быть услышаннымъ.) *Goltz*, Thomas Wizenmann. Ein Beitrag zur Geschichte etc. Gotha, 1859. II, стр. 235.—*C. Kierkeгоръ* въ юности вывелъ изъ ортодоксальнаго ученія объ искупленіи, что Богъ долженъ былъ претерпѣть перемѣву (Efterladte Papirer. 1833—43, стр. 26). Кромѣ того онъ говоритъ: «Мысль, что Богъ есть любовь въ смыслѣ абсолютнаго постоянства, настолько абстрактна, что въ сущности это скептическая мысль» (тамъ же: стр. 413).—Впослѣдствіи онъ придерживался иныхъ взглядовъ. (Efterladte Papirer 1844—46, стр. 443 и сл.)

⁴³⁾ (къ стр. 92) *Julius Lange* Billedkunstens Fremstilling of Menneskeskikkelsen. (Изображеніе человѣческаго тѣла въ скульптурѣ). I, стр. 17 и сл.;—II, стр. 56.

⁴⁴⁾ (къ стр. 94) Относительно этого метода болѣе подробно см. I главу моихъ «Очерковъ психологіи».—Краткую психологическую

характеристику религіознаго чувства я далъ въ «Очеркахъ» (VI. С. 8 b.). Въ «Этикѣ» (гл. XXXI—XXXIII), исходя изъ этической точки зрѣнія, я пришелъ къ изслѣдованію религіозныхъ явленій и далъ въ кратцѣ нѣкоторыя дополнительные разъясненія по этому же вопросу. Въ «Исторіи же новѣйшей философіи» въ особенности обращено вниманіе на то значеніе, которое для психологіи религіи имѣли Юмъ, Шлейермахеръ и Фейербахъ. Въ послѣдніе годы эта отрасль психологіи привлекаетъ вообще къ себѣ большой интересъ, чѣмъ прежде. Въ Psychologie des sentiments Рибо есть обстоятельная глава о религіозномъ чувствѣ. Изъ специальныхъ работъ наиболее выдаются слѣдующія: *James Leuba*, A study in the psychology of religions phenomena. (American Journal of Psychology. April 1896). *E. Récéjac*, Essai sur les fondements de la connaissance mystique. Paris 1897. *Raoul de la Grasserie*, De la psychologie des religions. Paris 1899. *E. D. Starbuck*, The Psychology of Religion. London 1899. *Murtsier*, Les maladies du sentiment religieux. Paris 1901.

⁴⁵⁾ (къ стр. 98). О связи опыта съ принципомъ причинности см. «Очерки психологіи» V, D, 1—2 и мою статью La base psychologique des jugemens logiques (Revue philos. 1901), гл. II.

⁴⁶⁾ (къ стр. 100). Vie de S-te Térése écrite par elle-même. Trad. par Bronix. Гл. 29.—Ср. *Alb. Ritschel*, Geschichte des Pietismus II, стр. 47; 228, 279.

⁴⁷⁾ (къ стр. 100). Примѣровъ немало можно найти въ матеріалѣ, собранномъ Лейбой (въ статьѣ, цит. въ 44 примѣч.) относительно старыхъ и новыхъ исторій обращенія (см. особенно стр. 350).

⁴⁸⁾ (къ стр. 109). *J. Royce* Studies on Good and Evil. New York. 1898, стр. 377.

⁴⁹⁾ (къ стр. 116). См. «Очерки психологіи».—Въ послѣднее время *Вильямъ Джемсъ* особенно подчеркиваетъ близкое родство вѣры и воли. См. его Principles of Psychology (II, стр. 321; 561 и сл.) и его трудъ The will to believe and other essays in popular philosophy (1894).

⁵⁰⁾ (къ стр. 119). *Upanishads* von Deussen, стр. 196; 317.—Евангеліе отъ Маттея: XI, 28—29.—*Августинъ*, Confessiones I, 1 (ср. IV, 18 и VI, 26).—Vie de S-te Térése écrite par elle-même. стр. 331; 591.—*S. Kierkegaard*, Uvidenskabelig Efterskrift. стр. 370. (Ср. мою книгу S. Kierkegaard som Filosof. Есть нѣмецкій переводъ въ серіи Fromanns Klassiker der Philosophie. Stuttgart. 1896, стр. 118 и сл.; 158 и сл.)

⁵¹⁾ (къ стр. 121). Ср. «Исторію новой философіи» (Gesch. der n. Phil., I, стр. 171; 449; 518 и сл.). *J. J. Rousseau* og hans Filosofi стр. 115—119 нѣмецкаго перевода (въ серіи Fromanns Klassiker der Philosophie. 1901). *Joseph Butler*, Works Oxford, 1874, II, стр. 181 и сл.—*F. D. Maurices* Leben. Deutsch von M. Sell. Darmstadt, 1885, стр. 157 и сл.

⁵²⁾ (къ стр. 122). Сравни мою статью Die Philosophie als Kunst (Ethische Kultur 1894).

⁵³⁾ (къ стр. 122). *Лютеръ*, Catechismus major (Толкованіе первой заповѣди и третьяго члена символа вѣры).—0 Цвингли см. *Эд. Целлера*, Das theologische System Zwinglis. Tübingen, 1853, стр. 22. Цвингли прямо опредѣляетъ вѣру, какъ вѣрность (fides, какъ fiducia, или—на своемъ швейцарскомъ діалектѣ—gloub, какъ verurwen).—Благодаря ученію о предопредѣленіи элементъ безусловнаго упованія и довѣрія выступаетъ здѣсь еще рѣшительнѣе, чѣмъ у Лютера. Ср. Целлеръ, тамъ же, стр. 27.—*Людвигъ Фейербахъ* показалъ, насколько сильно отличаетъ этотъ признакъ Лютеровское понятіе вѣры отъ прежняго понятія. Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers. 2 Aufl. Leipzig, 1855, стр. 16—21. Впослѣдствіи этотъ элементъ былъ выдѣленъ и освѣщенъ *Альбрехтомъ Ритчлемъ*, особенно въ трудѣ Fides implicita. Eine Untersuchung über Köhlerglauben, Glauben und Wissen, Glauben und Kirche. 1890, стр. 58—62. Въ своемъ собственномъ ученіи о вѣрѣ Ритчль исходитъ также изъ отождествленія вѣры и довѣрія и здѣсь открываетъ возможность устранить чисто метафизическіе элементы изъ церковной догматики.

⁵⁴⁾ (къ стр. 124). Въ «Очеркахъ психологій» я разсматриваю чувство покорности (Resignation), какъ смѣшанное чувство, могущее принимать самыя разнообразныя оттѣнки. Иногда при словѣ «покорность» представляютъ чисто отрицательное, холодное состояніе, чуждое положительной преданности объекту чувства. Здѣсь, какъ и во многихъ другихъ случаяхъ, психологъ вынужденъ измѣнять обычный смыслъ словъ (расширять или ограничивать его). *Эренфельсъ* описываетъ (Werttheorie, I, стр. 40) подъ именемъ покорности лишь ту форму чувства, которая возникаетъ, когда эмоціональная жизнь пригнуплена сознаниемъ безнадежности.

⁵⁵⁾ (къ стр. 124). Ср. S. Kierkegaard som Filosof, стр. 116—127. Нѣм. пер.

⁵⁶⁾ (къ стр. 126). Ср. *Альб. Ритчль*, Fides implicita, стр. 1—8; 27; 44 и сл.—*А. Гарнакъ*, Lehrbuch der Dogmengeschichte. III, стр. 73 и сл.; 534 и сл.

⁵⁷⁾ (къ стр. 129). Ср. о нирванѣ *Уорренъ*, Buddhism in translations, стр. 59 и сл.; 283 и сл.; 372.—Ср. выше прим. 37.—Упанишады съ ихъ яснымъ пониманіемъ, что всякое стремленіе и всякая боль связаны съ «двойственностью» и различіемъ, являются подготовленіемъ къ буддизму. См. Upanischads von Deussen, стр. 393; 436 и сл.—Уже Упанишады учатъ, что процессъ освобожденія, послѣ того какъ онъ законченъ, долженъ представиться иллюзіей, ибо истинное благо не приобрѣтается, а существуетъ всегда. Ср. Deussen:

Die Philosophie der Upanischads (Allg. Gesch. der Philos. I, 2), стр. 310—322.

⁵⁸⁾ (къ стр. 135). Въ своей прекрасной работѣ о первобытной культурѣ, а также въ своей «Антропологій» *Тэйлоръ* развилъ теорію анимизма. *Леббокъ* и *Спенсеръ* также способствовали разработкѣ этой теоріи.

⁵⁹⁾ (къ стр. 136). *Tiele*, Elements of the science of Religion, I, стр. 68—77.

⁶⁰⁾ (къ стр. 138). *H. Usener*, Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung. Bonn, 1896, стр. 280.—На мой взглядъ Узенеръ придаетъ слишкомъ мало значенія традиціи. Когда начинаютъ поклоняться снопу или звѣробою, то лишь въ первый разъ возникаетъ «богъ на моментъ» въ строгомъ смыслѣ слова. Впослѣдствіи, по мѣрѣ того какъ людьми уже руководитъ привычка прежнихъ лѣтъ, вступаетъ въ силу «родовое понятіе». Теорія боговъ на мгновеніе нова лишь по имени и по тѣмъ интереснымъ примѣрамъ, которыми ее иллюстрируетъ авторъ. Уже раньше различали между фетишами на короткое время и постоянными фетишами. См. *Chantepie de la Saussaye*, Lehrbuch der Religionsgeschichte. I, стр. 44.—0 поклоненіи утвари и камнямъ у грековъ и индусовъ ср. *A. Lang*, Mith, Ritual and Religion.

⁶¹⁾ (къ стр. 140). *Лангъ*, I, стр. 30; 126. *H. Usener*, Götternamen, стр. 75 и сл.—Ср. уже *Августина*, De civitate dei. IV, гл. 8—11.

⁶²⁾ (къ стр. 142). *Karl Budde*, Die Religion des Volkes Jsrael bis zur Verbannung. Giessen, 1900, стр. 65.

⁶³⁾ (къ стр. 142). Ср. объ этомъ мои «Очерки психологій». V, B, 9 b.

⁶⁴⁾ (къ стр. 143). Ср. объ этомъ мои «Очерки психологій». V, B, 9; VI C; VII 6; E, 3.

⁶⁵⁾ (къ стр. 145). *Aug. Comte*, Cours de philosophie positive. V, стр. 71 и сл.; VI, стр. 413.—*H. Usener*, Götternamen, passim (особенно стр. 73; 316 и сл.; 321; 334; 343).

⁶⁶⁾ (къ стр. 146). Этимъ разъясненіемъ я обязанъ моему коллегѣ профессору *Томсену*, который первое толкованіе считаетъ болѣе правдоподобнымъ. Въ такомъ случаѣ слѣдуетъ предположить родство между корнемъ «Gott» (богъ) и корнемъ слова «giessen» (лить) (а также греческаго χέειν, котораго корень χυ=санскритскому hu, откуда huta,—означающее «принесенное въ жертву», а равнымъ образомъ «тотъ, кому приносится жертва»).

⁶⁷⁾ (къ стр. 149). *Deussen*, Die Philosophie der Upanischads (Gesch. d. Phil. I, 2), стр. 282 и сл.—*Митчелъ* (Hinduism past and present, стр. 51, 138) также считаетъ вѣроятнымъ, что вѣра въ переселеніе душъ возникла изъ попытки объяснить индивидуальныя различія.

⁶⁸⁾ (къ стр. 150). Brihadaranyaka Upanischad 4, 3, 9—16

(Deussens Uebersetzung, стр. 468)—Въ ученіи Заратустры также можно указать пережитки анимизма. *H. Oldenberg*, Aus Indien und Iran, стр. 172—175. *E. Lehmann*, Zarathustra. I, стр. 79.

⁶⁹⁾ (къ стр. 151). *Richard Garbe*, Die Sankhyaphilosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus. Leipzig, 1894, стр. 172—190.

⁷⁰⁾ (къ стр. 151). См. объ этомъ *Эрвинъ Родз*, Psyche. I, стр. 211; 278 и сл.; II, стр. 38 и сл., 62.—*Gomperz*, Griechische Denker. I, стр. 101—110. *Ольденбергъ* проводитъ въ этомъ пунктѣ интересную параллель между индійскимъ и греческимъ развитіемъ: Aus Indien und Iran, стр. 75—85.

⁷¹⁾ (къ стр. 151). *Le Page Renouf*, Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religion of ancient Egypt. London 1880, стр. 182 и сл.

⁷²⁾ (къ стр. 153). *Tiele*, Elements of the science of religion. I, стр. 236.

⁷³⁾ (къ стр. 167). См. мои «Очерки психологіи», V, B, 7а и приведенную тамъ литературу, а также *Фрэнсиса Гальтона*, Inquiries into human faculty. London, 1883, стр. 155—173.—О видѣніи Сведенборга см. *Emanuel Swedenborg*, Summaria expositio doctrinae Novae Ecclesiae. Amstelodami 1769. § 119 (Въ этомъ видѣніи нельзя не обратить вниманія на слѣдующую драгоцѣнную черту. Ангеламъ, читавшимъ мысли Сведенборга, показалось, что онъ думаетъ объ ортодоксальномъ ученіи о тріединствѣ; они стали грозить закрыть передъ нимъ небо, такъ-что ему пришлось убѣдительно просить ихъ присмотрѣться ближе и обратить вниманіе на то, что для него три божественныя ипостаси являются лишь тремя атрибутами единой ипостаси. Онъ такимъ образомъ поучаетъ ангеловъ и старается удерживать ихъ отъ необдуманнаго поступка).—О видѣніи Винченца де Поль см. *Broglie*, St. Vincent de Paul. Paris, 1896, стр. 123.

⁷⁴⁾ (къ стр. 167). См. объ этомъ *Erwin Rhode*, Psyche. passim. *Дильсъ* (въ своемъ изданіи Парменида) говоритъ о «тѣхъ высокоодаренныхъ руководителяхъ дельфійскаго оракула, которые отъ VIII до VI столѣтія оказывали крупнѣйшее вліяніе на религію, нравы, политическую и социальную жизнь Греціи и сосѣднихъ странъ». Имена ихъ намъ почти, неизвѣстны. Что въ Греціи—несмотря на крупную роль мистерій и пророковъ—не выработалось іерархіи въ строгомъ смыслѣ слова,—въ этомъ виновато отчасти развитіе просвѣщенія (такъ наз. «софистики»), отчасти же развитіе демократіи. *Diels*, Parmenides Lehrgedicht, стр. 12—13.

⁷⁵⁾ (къ стр. 168). Ср. *Cornill*, Der israelitische Prophetismus. Strassburg. 1896, стр. 82—92.—По традиціонному воззрѣнію іудейская религія еще гораздо раньше стала основываться исключительно на св. книгахъ.

⁷⁶⁾ (къ стр. 171) *Fr. Nielsen*, Pavedømmet i det nittende

Aarhundrede (Папство въ XIX столѣтіи) II, стр. 216—223.—Ср. О болѣе ранней исторіи Conceptionis immaculatae см. *Harnack*, Lehrbuch der Dogmengeschichte. III, стр. 584—587.—Особенно интересно отношеніе *Ньюмана*, будущаго кардинала, къ новой догмѣ. *Hutton*, Kardinal Newman, стр. 201 и сл.).

⁷⁷⁾ (къ стр. 171). Въ одной статьѣ въ Ninetenth Century (Febr. 1900), о «непрерывности католицизма» патеръ-іезуитъ *Кларкъ* говоритъ: «Прежде чѣмъ Господь вознесся на небо, онъ являлся въ теченіе 40 дней своимъ апостоламъ и бесѣдовалъ съ ними о царствѣ Божіемъ (какъ объ этомъ разсказывается въ «Дѣяніяхъ апостольскихъ» I, 3). Но царство Божіе въ Новомъ Завѣтѣ означаетъ то же, что и Церковь Христова... и здѣсь, конечно, прежде всего имѣется въ виду церковь на землѣ. Мы узнаемъ такимъ образомъ, что Спаситель нашъ поучалъ своихъ учениковъ относительно природы церкви, основанной Имъ на землѣ, о ея устройствѣ, управленіи, дисциплинѣ, о ея таинствахъ и прежде всего о тѣхъ святыхъ ученіяхъ, которыя апостолы должны возвѣстать людямъ... Каждое ученіе, установленное соборами, каждое непогрѣшимое слово папы есть лишь развитіе неразвитой до сихъ поръ части этой системы ученій». Откуда мы знаемъ, что именно говорилъ Христосъ апостоламъ въ теченіе 40 дней, остается невыясненнымъ. Провозглашается догматомъ вѣры, что содержаніе данаго догмата было сообщено во время указаннаго періода. Какъ извѣстно «40 днями» пользуется не одна католическая церковь, для того чтобы установить то, на что нѣтъ прямыхъ указаній въ Новомъ Завѣтѣ.

⁷⁸⁾ (къ стр. 172). Lehrbuch der Dogmengeschichte. I, стр. 16 и сл.

⁷⁹⁾ (къ стр. 172) См. Conf., кромѣ X, (а именно: 6; 35—38; 65) также I, 1; III, 11 (Deus interior intimo meo etc.); VI, 1. (Quaerebam te foris a me, et non inveniebam deum cordis mei). Кромѣ того: De vera religione, гл. 39 (Noli foras ire: in te ipsum redi, in intriore homine habitat veritas).

⁸⁰⁾ (къ стр. 173). Upanishads von Deussen, стр. 164—166; 395.

⁸¹⁾ (къ стр. 174). *Liebner*, Hugo a St. Victore, стр. 41; 271; 332. *Hauréau*, Les oeuvres de Hugues de St. Victor. Paris 1886. стр. 140 и сл.—Выраженіе «коснуться» (venit ut tangat te, non ut videatur a te—приходить, чтобы коснуться тебя, но не быть тобою видимымъ) напоминаетъ *Плотина* (ср. Ennead. V, 3, 16—17 и II, 7, 36). Здѣсь неволью припоминается мнѣ объ Амурѣ и Психеѣ. Какъ греческая такъ и еврейская эротика доставляла символы религіозному опыту.—*Angèle de Foligno*, Le livre des visions et instructions. Trad. par Ernest Hello. 3 ed. Paris 1895, стр. 67 и сл.—Замѣчательно совпаденіе терминологіи у Гуго с-ть Виктора и св. Терезы. Ср. Vie de S-te Térése écrite par elle-même. Paris 1896, стр. 181 и сл.; 209 и сл.; 275 и сл.

⁸¹⁾ (къ стр. 176). Susos Leben und Schriften. Изд. Diepenbrock. Regensburg 1829, стр. VIII и сл.—Vie de Ste Têrèse, стр. 280; 382.—О св. *Бригитты* рассказываютъ, что ея «Откровения», прежде чѣмъ увидѣли свѣтъ, были подвергнуты изслѣдованію со стороны ортодоксальныхъ теологовъ, чтобы выдѣлать изъ нихъ то, что исходитъ отъ діавола, а не отъ Бога. См. *H. Schück*, Sveriges Literatur til Frihetstidens början (Шведская литература до освобожденія) Stockholm 1896, стр. 95 и сл.

⁸²⁾ (къ стр. 176). *Haureau*, Les oeuvres de Hugues de St. Victor, стр. 137.—Vie de S-te Têrèse, стр. 97 и сл.; 181.—Ср. *Юлиусъ Ланге*, Menneskefiguren i Kunstens Historie. (Человѣческой образъ въ исторіи искусства). Kôbenhavn, 1899. стр. 226.

⁸³⁾ (къ стр. 178). *Ed. Zeller*, Das Theologische System Zwinglis, стр. 31 и сл.

⁸⁴⁾ (къ стр. 179). *Julius Lange*, Menneskefiguren i Kunstens Historie, стр. 299.

⁸⁵⁾ (къ стр. 180). *Августинъ*, Confessiones. VI, 6; XIII, 10: 13.—*Мартеисенъ*, Meister Eckhardt; стр. 103.—«Исторія нов. фил.» (Gesch. d. n. Phil. II, стр. 205 и сл.; 232; 418 и сл.).—*Chr. Schrempf*, Kierkegaards Stellung zu Ribel und Dogmen. (Zeitsch. für Theologie und Kirche. I. 1891).—Примѣры изъ современной церковной жизни у *Старбека*, Psychology of Religion. Гл. 19—23. (Ср. тамъ же стр. 368).

⁸⁶⁾ (къ стр. 184). La base psychologique des jugements logiques. (Revue phil. 1901) § 27 (ср. § 22 и § 24).

⁸⁷⁾ (къ стр. 185). Ср. Ольденберговскую характеристику этимологической школы науки о религіи: Aus Indien und Iran, стр. 44—45.

⁸⁸⁾ (къ стр. 188). Въ трудѣ Сабатье эта критика затронута на стр. 268; 308; 388.—Ср. также стр. 347, гдѣ говорится, что задача теологіи выяснитъ религіозный опытъ, имѣющій мѣсто въ христіанской церкви. Однако Сабатье не придерживается строго этихъ рамокъ. Онъ не видитъ, что каждый шагъ его связанъ съ религіознымъ опытомъ, а потому нельзя обойти послѣдній, оперируя съ понятіями, почерпнутыми изъ него же самого. Онъ становится тутъ религіознымъ матеріалистомъ, поскольку впадаетъ въ ту же самую ошибку, въ какой повиненъ и матеріализмъ.

⁸⁹⁾ (къ стр. 190). Я уже намѣтилъ эту критику въ «Исторіи новѣйшей философіи».

⁹⁰⁾ (къ стр. 192). О проблемѣ личности и ея отношеній къ др. проблемамъ ср. «Очерки психологіи» (II, 8 d.; III, 11 V B, 5—6; VII C, 3). The Conflict between the Old and New (Journal of Ethics 1896), стр. 335—337.

⁹¹⁾ (къ стр. 196). Понятія міа и легенды приѣняются не всѣми историками и философиами религіи въ одинаковомъ смыслѣ. А.

Ланге не дѣлаетъ разницы между ними. (Ср. Myth, Ritual and Religion I, стр. 164 и сл.). *Le Page Renouf* понимаетъ подъ легендой дальнѣйшее разукрашиваніе міа, первоначально простого и ограниченнаго (Origin and Growth of Religion, стр. 106). Въ своемъ употребленіи обоихъ понятій я слѣдую *Ренану*. (Ср. Séailles, Ernest Renan, стр. 115—125) и *Зубеку* (Religionsphilosophie, стр. 273).

⁹²⁾ (къ стр. 197). Болѣе подробно объ этомъ см. въ моей статьѣ: La base psychologique des jugements logiques (Revue phil. 1901), § 14—15; 21.

⁹³⁾ (къ стр. 199). *Dilthey* въ «Archiv für Geschichte der Philosophie» VI, стр. 96 и сл.

⁹⁴⁾ (къ стр. 206). Ср. *Usener*, Götternamen, стр. 78 и сл.; 177—187.—*Tiele*, Elements of the science of Religion. I, стр. 173—177; II, стр. 85 и сл.

⁹⁵⁾ (къ стр. 207). *Deussen*, Geschichte der Philosophie. I, 1. стр. 239—282.

⁹⁶⁾ (къ стр. 208). *Erik Stave*, Ueber den Einfluss des Pansinismus auf das Judentum. Haarlem 1898. Стр. 185.

⁹⁷⁾ (къ стр. 210). О религіозно-философской точкѣ зрѣнія Канта см. «Исторію новѣйшей философіи», стр. 78—83. Изъ его послѣдователей *Фришъ* яснѣ всѣхъ понималъ, что съ точки зрѣнія кантіанства религіозныя представленія могутъ имѣть лишь символическій или поэтический характеръ. См. объ этомъ его юношеское произведение: Wissen, Glaube und Ahndung (1804), стр. 252—257. (О догмахъ естественной религіи: стр. 158 и сл.; 260). Въ позднѣйшемъ трудѣ Religionsphilosophie (1832) онъ снова развиваетъ свои взгляды на этотъ вопросъ. Особенно заслуживаютъ вниманія слѣд. слова (стр. 88): «Самое прекрасное изъ всего, что доступно нашему мышленію, представляется (религіозной вѣрѣ) самымъ правильнымъ образомъ для воплощенія вѣчной истины... Это религіозное убѣжденіе не только покоится на образахъ, но въ своемъ осуществленіи носитъ чisto поэтический характеръ. Его истина есть истина поэтическаго творчества въ наиболѣе глубокомъ и серьезномъ значеніи этого слова».—Выраженіе «самый правильный» легко можетъ привести къ ошибкамъ догматизма. Догматическая тенденція сильнѣе, чѣмъ у самого *Фриша*, обнаруживается у его ученика *Апельта*. См. его Religionsphilosophie (1863), стр. 163, гдѣ излѣстные опредѣленные символы выставлены, какъ безусловно необходимые и правильные.—Г. кандидатъ теологіи *Кнудъ Обель*, оказавшій мнѣ помощь при изданіи этой книги, сдѣлалъ нѣсколько замѣчаній по поводу моего анализа понятія «символь»,—замѣчаній представляющихъ мнѣ настолько интересными, что я съ его разрѣшенія воспроизвожу ихъ здѣсь: «Въ тотъ моментъ, когда для религіознаго чувства создается символъ, возникаетъ совершенно новое чувство.

Когда образуется конкретный символ какого-либо космического отношения, возникает чувство, отличное, какъ отъ того, которое возбуждается отношеніемъ, подлежащимъ символизированію, такъ и отъ того, которое связывается съ предметомъ, давшимъ содержаніе символу, — и именно потому, что то и другое неразрывно связаны въ нашемъ сознаниіи. Холодная абстракція согрѣвается символомъ и связанными съ нимъ чувствами изъ области близкихъ намъ переживаній; съ другой стороны, эти повседневныя чувства, связанныя теперь съ болѣе широкимъ представленіемъ, приобретаютъ новый тонъ, аккордъ возвышеннаго благородства.—Это несомнѣнно исполнѣе правильно. Однако свободное творчество символовъ до сихъ поръ играло въ религіозной области настолько ничтожную роль, что трудно получить исполнѣе точныя и несомнѣнныя указанія опыта относительно вліянія символа и вообще чувства на сознаніе. Мы можемъ освѣтить этотъ вопросъ, лишь рассматривая вліяніе сложившейся уже догмы на религіозное сознаніе.

⁹⁹⁾ (къ стр. 215). Ср. мою «Этику» (Ethik; 2 deutsche Ausg. стр. 262—265).—*Ehrenfels*, Allgemeine Werttheorie. I, стр. 132—145.

¹⁰⁰⁾ (къ стр. 219). Ср. мою «Этику» (Ethik, стр. 266 и сл.).

¹⁰¹⁾ (къ стр. 223). Ср. отдѣлъ о Шопенгауэрѣ въ моей «Исторіи новѣйшей философіи».—Этически-научная сторона Шопенгауэровскихъ воззрѣній на жизнь была выдвинута впередъ *Рихардомъ Беттлеромъ*, Das Grundproblem der Schopenhauerschen Philosophie. 1898.—Въ новѣйшемъ прекрасномъ изложеніи философіи Шопенгауэра (*Joh. Volkelt*, Arthur Schopenhauer. Stuttgart, 1900) ясно указаны границы его пессимизма.—Крупныя, бросающіяся въ глаза противорѣчія Шопенгауэра стоятъ въ связи съ тѣмъ, что самъ онъ не былъ въ состояніи ясно и послѣдовательно проанализировать, до какихъ предѣловъ простирается его пессимизмъ. Его возмущеніе традиционнымъ оптимизмомъ и его собственный глубоко дисгармоническій духъ (особенно въ болѣе юномъ возрастѣ) побудили его дать своему пессимизму болѣе энергичную формулировку, чѣмъ это согласимо съ выводами изъ его собственныхъ посылокъ.

¹⁰²⁾ (къ стр. 226). Reden Gotamo Buddhos. Uebersetzt von Neumann. II, стр. 84.—Dhammapadam (Тропа истины) übers. von Neumann. 1893. (91 и сл., и 373 и сл.).

¹⁰³⁾ (къ стр. 227). *Августинъ*, Confessiones. XI, 13; XII, 18.—*Мартенсенъ*, Mester Eckhardt, стр. 21.—«Исторія новой философіи» (отдѣлы о Вѣме и Спинозѣ).

¹⁰⁴⁾ (къ стр. 229). Reden Gotamo Buddhos. Ueb. v. Neumann I, стр. 515 и сл.; II, стр. 90: 475 и сл.—«*Warren*, Buddhism in translations. стр. 437.—Dhammapadam, стр. 210 и сл. (пер. Neumann).

¹⁰⁵⁾ (къ стр. 233). Ср. *B. Weiss*, Lehrbuch der biblischen

Theologie des Neuen Testaments, стр. 405 и сл.

¹⁰⁶⁾ (къ стр. 234) *Августинъ*, De vera religione, гл. 40—41; ср. Retractationes I, 7. De civitate dei XXI, 17.

¹⁰⁷⁾ (къ стр. 234). Къ тому выводу, что Богъ не можетъ быть блаженнымъ пришли: *Шопенгауэръ* (Aus Schopenhauers handschrift. Nachlass. Leipzig, 1864. стр. 441), *С. Куркегоръ* (Efterladte Papirer 1854—55) и *Гюйо* (L'irreligion de l'avenir, стр. 388).—Выводъ, что состраданіе къ осужденнымъ должно сдѣлать невозможнымъ блаженство спасшихся, сдѣлалъ *Шлейермахеръ* (Der christliche Glaube § 163. Anhang). Подобнаго рода выводы предполагаютъ иныя первичныя понятія о цѣнности, нежели тѣ, которыя господствуютъ въ первоначальномъ христіанствѣ, у Августина и *Томы Аквинскаго*.—*Томъ Аквинскій* настаиваетъ на томъ, что блаженство спасенныхъ благодаря контрасту съ страданіями осужденныхъ ощущается еще интенсивнѣе: Quum contraria juxta se posita magis elucescant, beati in regno coelesti videbunt poenas damnatorum, ut beatitudo illis magis complaceat. (Summa theol. III Supplem. 94. 1.). Наоборотъ, страданія осужденныхъ увеличиваются тѣмъ, что они сначала (до страшнаго суда) познакомятся съ радостями блаженныхъ и затѣмъ (послѣ страшнаго суда) навсегда сохраняютъ о нихъ воспоминанія. (Тамъ же 98, 9.). Что одинъ единственный человекъ могъ бы быть блаженнымъ, если бы даже не спасся никто изъ другихъ людей, *Томъ Аквинскій* обосновываетъ слѣдующимъ образомъ: Homo habet totam plenitudinem suae perfectionis in deo... Perfectio caritatis est essentialis beatitudini quantum ad dilectionem dei, non quantum ad dilectionem proximi. Unde sic esset una sola anima fruens deo, beata esset, non habens proximum quem diligeret. (Summa theol. Pars II, Qu. 4, Art. 8).—Талантливое психологическое истолкованіе ученія о вѣчномъ проклятій далъ въ недавнее время *Джорджъ Мивартъ*, естествоиспытатель-католикъ, въ своей статьѣ Happiness in Hell (Ninetenth Century 1892—93). Онъ поставилъ себѣ задачей такъ истолковать это ученіе, чтобы оно не противорѣчило этикѣ. Если состояніе души въ адъ рисуется, какъ мученіе, то, по мнѣнію *Миварта*, это можетъ означать лишь слѣдующее: находящіяся въ адъ настолько далеки отъ высшего блаженства, что по контрасту съ послѣднимъ состояніе ихъ дѣйствительно можетъ быть названо мученіемъ, тогда какъ по сравненію съ состояніями нашей теперешней жизни оно вовсе не является мученіемъ. Такое объясненіе примѣняетъ, какъ мы видимъ, законъ контраста иначе, нежели *Августинъ* и *Томъ Аквинскій*. Этическая точка зрѣнія здѣсь совершенно другая. Католическая церковь отвѣтила на психологическій опытъ своего бывшаго апологета внесеніемъ его сочиненій въ списокъ запрещенныхъ книгъ. См. *George Mivart*, Roman Congregation and Modern Thought въ «The North American Review», апр. 1900.

¹⁰⁸⁾ (къ стр. 235). Summa Theol. III Suppl. 94,3.

¹⁰⁹⁾ (къ стр. 236). *Августинъ*, De moribus Manichaeorum, гл. 4.—De natura boni, гл. 10.—Учение о сотвореніи встрѣчается съ такими же трудностями, какъ и учение объ эманации. Ср. выше примѣчаніе 28 и соответственный текстъ.

¹¹⁰⁾ (къ стр. 236). *Томас Аквинскій*, Summa Theol. Pars I. Qu. 19, Art. 31. Quum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur, quod alia a se eum velle non sit necessarium absolute.—Ср. выше прим. 40.

¹¹¹⁾ (къ стр. 242). Интересно припомнить здѣсь, что *Кантъ*, подготавливая «Критику чистаго разума», первоначально разсматривалъ категоріи какъ «антиципации» (или презумпции). Такой взглядъ привелъ бы его къ болѣе правильнымъ выводамъ, нежели то слишкомъ догматическое воззрѣніе, которое онъ усвоилъ себѣ при окончательной обработкѣ своего главнаго труда. Ср. мою статью. Die Kontinuität im philosophischen Entwicklungsgange Kants. (Archiv f. Gesch. der Philos. VII). § 15.

¹¹²⁾ (къ стр. 243). Ср. мою «Этику» (гл. III и VII, особенно VII, 4) и *Франсисъ Брэдли*, Appearance and Reality; гл. XXV.

¹¹³⁾ (къ стр. 254). Ср. «Очерки психологій». VI E.

¹¹⁴⁾ (къ стр. 263). Ср. «Исторію нов. философіи» отдѣлы о Беме, Вэйлѣ, Лейбницѣ, Бутлерѣ и Шеллингѣ.

¹¹⁵⁾ (къ стр. 268). Ср. «Очерки психологій». VI, Д.—«Этика» (Ethik, стр. 107 и сл.; 131 и сл.).

¹¹⁶⁾ (къ стр. 269). Ср. «Исторія нов. философіи», стр. 23.

¹¹⁷⁾ (къ стр. 270). Эту сторону религиозной проблемы я выдвинулъ уже въ моей «Этикѣ».

¹¹⁸⁾ (къ стр. 271). *Wallace*, Russland, гл. 10.

¹¹⁹⁾ (къ стр. 276). Ср. подробное развитіе этой темы въ моей «Этикѣ» (Ethik, стр. 162—170).

¹²⁰⁾ (къ стр. 276). О естествоиспытателѣ Джорджѣ Мивартѣ (который ранѣе частью изъ теологическихъ, частью изъ биологическихъ соображеній былъ однимъ изъ наиболѣе ревностныхъ и фанатическихъ противниковъ Дарвина, а впоследствии далъ критику учения объ адѣ (см. примѣч. 107) и непогрѣшимости папы и заявилъ себя сторонникомъ новѣйшей критики библіи) *Кларкъ* въ «Nineteenth Century» (февр. 1900, стр. 256) замѣчаетъ, что ошибка его состояла въ томъ, что онъ никогда не подчинялъ себя воплнѣ церкви (mad an act of complete intellectual submission to the Church), не въ состояніи былъ отказаться отъ своихъ «субъективныхъ сужденій» (private judgement) и потому захотѣлъ научить церковь, вмѣсто того чтобы учиться у нея.

¹²¹⁾ (къ стр. 278). *Jul. Lange*, Menneskefiguren i Kunstens Historie, стр. 334.

¹²²⁾ (къ стр. 279). Reden über die Religion, стр. 91.

¹²³⁾ (къ стр. 279). Ср. *Durckheim*, La division du travail social, стр. 172—177.—*Amos*, The science of law, стр. 134.

¹²⁴⁾ (къ стр. 282). *Leuba*, A Study in the Psychology of Religions Phenomena. (The American Journal of Psychology. VII, стр. 323 и сл.). Подобное же различіе находитъ *Старбекъ* (The Psychology of Religion. London 1900. Стр. 85: 2 Types of Conversion).

¹²⁵⁾ (къ стр. 283). Ср. статью *Райса*, The Case of John Bunyan («Studies on Good and Evil». New-York. 1898).

¹²⁶⁾ (къ стр. 286). Ср. «Исторія новѣйшей философіи», стр. 315—318.—*Контъ* въ своей религіи, какъ и въ своемъ познаніи стремится ограничить свой интересъ, концентрируя его на «le domaine planétaire». (Politique positive. IV, стр. 211).—Удачное и интересное изложеніе религиозно-историческихъ и религиозно-философскихъ воззрѣній Контъ далъ извѣстный экономистъ *Джонъ Ингрэмъ* (Outliness of the History of Religion. London 1900).

¹²⁷⁾ (къ стр. 287). Ср. мои «Очерки психологій» (Третье нѣмецкое изданіе, стр. 201 и сл.) и *Stella Emily Sharp*, Individual Psychology (American Journ. of Psychology. Apr. 1899) стр. 44 и сл.

¹²⁸⁾ (къ стр. 287). Ср. *Leuba*, The personifying passion in youth. (The Monist. July 1900).

¹²⁹⁾ (къ стр. 289). *Шлейермахеръ*, Reden über die Religion, стр. 168 и сл. Ср. о Шлейермахеровской теоріи познанія: «Исторія новѣйшей философіи», стр. 169 и сл.—*Мартенсенъ*, Levned (жизнь) I, стр. 69 и сл.

¹³⁰⁾ (къ стр. 290). Ср. *L. W. Stern*, Ueber die Psychologie der individuellen Differenzen. Leipzig 1900, стр. 47 и сл.

¹³¹⁾ (къ стр. 291). См. о противоположности этикъ обоихъ типовъ мою работу S. Kierkegaard som Filosof (стр. 74—84 нѣмецкаго перевода).

¹³²⁾ (къ стр. 294). Индивидуальная сторона процесса созданія символовъ хорошо описана *Ресежакомъ*, Essai sur les fondements de la connaissance mystique. Paris. 1897. (Un buisson ardent, un souffle de l'air ont donnée aux prophètes l'apparition de Dieu; l'esprit peut donc prêter som infinité aux moindres lueurs de la conscience mystique, стр. 263).

¹³³⁾ (къ стр. 296). Ср. мою «Этику» (Ethik, стр. 315 и сл.).

¹³⁴⁾ (къ стр. 296). *Tröltzsch* въ «Zeitschrift für Theologie und Kirche» V, стр. 426.—*Kaftan*, ibid. VI, стр. 94.

¹³⁵⁾ (къ стр. 299). *Warren*, Buddhism in translations, стр. 59. — Die Reden Gotamo Buddhos. Переводъ Neumann. I, стр. 232 и сл.; 244—248.—II, стр. 148—160. Ср. выше примѣчанія 37 и 57.

¹³⁶⁾ (къ стр. 299). Upanishads, пер. Deussen, стр. 476; 479.

(Освобождение отъ Кама, т. е. отъ вожделѣнія). Слово нирвана по-падаетъ лишь въ позднѣйшихъ Упанишадахъ (ibid., стр. 695).—Объ отношеніи Упанишадъ къ буддизму вообще ср. замѣчанія Дейссена въ Philosophie der Upanishads. Geschichte der Philosophie I, 2) стр. V.

¹³⁷⁾ (къ стр. 300). The Dhammapadan. изд. Fausböll. 2 изд. Лондонъ 1900, стр. 91.

¹³⁸⁾ (къ стр. 300). Die Reden Gotamo Buddhos. I, стр. 516.—По другимъ источникамъ Будду удерживала мысль о тупости и невосприимчивости людей, о томъ, что они вообще не склонны примыкать къ взглядамъ, идущимъ противъ теченія. Но одинъ изъ боговъ показалъ ему, что среди людей имѣется всеже много благородныхъ, проникательныхъ и разумныхъ, и тогда чувство состраданія заставило Будду отказаться отъ первоначальнаго рѣшенія. Приводимый ниже разговоръ Будды съ отцомъ, потерявшимъ сына, находится въ Reden Buddhos, II, стр. 475 и сл. (см. выше примѣч. 104).

¹³⁹⁾ (къ стр. 302). Ср. объ этой зависимости мою «Этику» (Ethik, стр. 175 и сл.).

¹⁴⁰⁾ (къ стр. 302). Warren, Buddhism in translations, стр. 28.—Die Reden Buddhos, пер. Neumann. I, стр. 447.—И все-таки мы остаемся передъ неразрѣшенной психологической загадкой. Въ то время какъ девятымъ совершенствомъ провозглашается любовь, совершенство десятое есть безразличіе (indifference), сравниваемое съ землею, которая не обнаруживаетъ «ни ненависти, ни привѣтливости», «ни къ сахару, ни къ падали», бросаемымъ на нее.

¹⁴¹⁾ (къ стр. 303). Ср. *Tokuwo Yokoi*, The ethical life and conceptions of the Japanese. (Journal of Ethics, VI) стр. 184; 190 и сл.

¹⁴²⁾ (къ стр. 308). *Georges Goyau*, L'Allemagne religieuse. Le protestantisme. Paris 1898, стр. 121—Ср. выше прим. 77 и 120.

¹⁴³⁾ (къ стр. 314). *Sarpi*, Histoire du Concile de Trente, пер. Amelot de la Haussaye. Amsterdam 1686, стр. 137—149.

¹⁴⁴⁾ (къ стр. 314). О религиозномъ движеніи въ первыя десятилѣтія XIX вѣка въ связи съ предшествующей эпохой см. мою статью «Вѣра и знаніе въ ихъ историческомъ развитіи» (на датскомъ языкѣ).

¹⁴⁵⁾ (къ стр. 315). «Церковь не можетъ обойтись безъ теологін и въ то же время не въ состояніи ее вынести. Теологія опирается на науку и всеже не есть наука, но примѣненіе научныхъ пріемовъ въ дѣлахъ церкви. Нѣтъ необходимости, чтобы этотъ дѣйствительный характеръ теологін всегда ощущали такъ мучительно, какъ въ теченіе двухъ послѣднихъ столѣтій. Однако совершенно исчезнуть онъ никогда не можетъ». *Tröltch*, Die Selbstständigkeit der Religion (Zeitsch. für Theol. und Kirche. VI), стр. 109.

¹⁴⁶⁾ (къ стр. 320). *Tiele*, Elements of the science of religion. I, стр. 63, 67.

¹⁴⁷⁾ (къ стр. 321). *Tiele*, ibid. I, стр. 105—109.

¹⁴⁸⁾ (къ стр. 322). Aus Indien und Iran, стр. 101 и сл.

¹⁴⁹⁾ (къ стр. 324). Welt als Wille und Vorstellung, стр. 436.

¹⁵⁰⁾ (къ стр. 330). О различіи между мотивомъ оцѣнки и мотивомъ поступка см. мою «Этику» (Ethik. Стр. 33 и сл.; 38 и сл.; 66).
¹⁵¹⁾ (къ стр. 333). Ср. *Joh. Clausen*, Lovog Evangelium i Forhold til Christendomsforkyndelsen, forhandlet mellem Reformatorerne i Wittenberg og Agrikola fra Eisleben. Kjöbenhavn. 1872, стр. 51—64.—Хотя Агриколо въ теченіе спора обнаружилъ неустойчивость и прибѣгалъ къ уловкамъ, это еще не уничтожаетъ психологической и этической цѣнности его перваго утвержденія, особенно если мы примемъ во вниманіе личныя особенности тѣхъ людей, на которыхъ онъ хотѣлъ повліять.

¹⁵²⁾ (къ стр. 333). О различіи между честностью, личною правдой и интеллектуальною добросовѣстностью см. мою «Этику» (Ethik стр. 245—249).

¹⁵³⁾ (къ стр. 334). Къ какимъ конфликтамъ можетъ привести честныхъ и интеллектуально добросовѣстныхъ людей желаніе взять на себя дѣло проповѣдника, показываетъ судьба Мэрклина и Шремппа. Ср. *D. F. Strauss*, Christian Märklin. Ein Lebens und Charakterbild aus der Gegenwart. Mannheim 1851.—*Chr. Schrempf*, Akten zu meiner Entlassung aus dem Württembergischen Kirchendienst. Göttingen 1891.—Id.: Eine Frage an die evangelische Landeskirche Württemberg. Göttingen 1892.—Ср. также мою «Этику» (Ethik, стр. 491).—Life of Sterling *Карлейля* является документомъ, представляющимъ въ этомъ отношеніи также крупный интересъ.

¹⁵⁴⁾ (къ стр. 347). De vera religione, гл. 3—4.

¹⁵⁵⁾ (къ стр. 349). *E. de Broglie*, St. Vincent de Paul. 4 éd. Paris 1898.—*H. Krummacker*, Johannes Heinrich Wichern. Ein Lebensbild aus der Gegenwart. Gotha 1882..

¹⁵⁶⁾ (къ стр. 350). *Taine*, Le régime moderne. II, стр. 105—113; ср. R. Davey въ Fortnightly Review. August 1900, стр. 275.

¹⁵⁷⁾ (къ стр. 350). *James Bryce*, The American Commonwealth. III, стр. 55.

¹⁵⁸⁾ (къ стр. 351). См. объ этомъ мою «Этику». (Ethik, стр. 504—506).

¹⁵⁹⁾ (къ стр. 352). См. мою статью «Вѣра и Знаніе».

¹⁶⁰⁾ (къ стр. 353). См. мою «Этику» (Ethik, стр. 192—197; 267—271).

¹⁶¹⁾ (къ стр. 358). Ср. статью *Лессинга*, Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft.

¹⁶²⁾ (къ стр. 359). Такие различные по основнымъ взглядамъ мыслители, какъ Шопенгауэръ, Фейербахъ и Штраусъ съ одной стороны и Киркегоръ — съ другой, установили различіе между міросозерцаніемъ первоначальнаго и новѣйшаго христіанства, — при чемъ однако не всегда обращалось достаточное вниманіе на историческія условія. Ср. послѣднюю главу моего Sören Kierkegaard som Filosof (Fromanns Klassiker). — Въ своей классической Dogmengeschichte Гарнакъ чисто историческимъ путемъ обнаружилъ особенности первоначальнаго христіанства и его отношеніе къ христіанству современной церкви. Критикуя этотъ трудъ, Пфлейдереръ упрекаетъ Гарнака въ томъ, что онъ видитъ слишкомъ глубокую пропасть между апостольскимъ и католическимъ христіанствомъ. По мнѣнію Пфлейдерера, первоначальныя ожиданія скораго втораго пришествія и тысячелѣтнаго царства стали не возможны послѣ того, какъ исторія фактически доказала ихъ несостоятельность; такимъ образомъ спиритуалистически преобразованная эсхатологія была вызвана насущной потребностью. (Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant. Freiburg, 1891, стр. 370 и сл.). Но какъ разъ необходимость такой замѣны и есть признакъ великой «пропасти». Пропасть возникаетъ благодаря тому, что мѣняется отношеніе религіи къ культурѣ; и великая заслуга Гарнака состоитъ въ томъ, что онъ вполне отчетливо и опредѣленно установилъ этотъ фактъ, выяснивъ чисто историческимъ путемъ то различіе между первоначально-христіанскими и позднѣйшими церковными взглядами на жизнь, которое уже было намѣчено указанными мыслителями путемъ непосредственнаго сравненія.

¹⁶³⁾ (къ стр. 359). Ср. *H. Weinel*, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus. Freiburg 1889.

¹⁶⁴⁾ (къ стр. 359). De civitate dei. XX, 9.

¹⁶⁵⁾ (къ стр. 360). Lehrbuch der Dogmengeschichte. II, стр. 9.

¹⁶⁶⁾ (къ стр. 362). *Hutton*, Cardinal Newman, стр. 110—119. — Vie de Ste Térése écrite par elle même. Trad. par Brouix, стр. 165; 177.

¹⁶⁷⁾ (къ стр. 362). Ср. «Этику» (Ethik, стр. 93—95).

¹⁶⁸⁾ (къ стр. 366). *A. Ritschl*, Geschichte des Pietismus. II, стр. 122—125; 308; 448. — *A. Harnack*, Lehrbuch der Dogmengeschichte, I, стр. 72; III, стр. 101 и сл. Ср. слова *Карла Хазе* въ 1831 г. у *Бюркнера*, Karl von Hase. Leipzig 1900, стр. 46. — Въ томъ же смыслѣ высказывается *Трельтъчъ* въ своей статьѣ Die Selbstständigkeit der Religion: (Zeitschr. für Theologie und Kirche. V—VI) и *Сабатге* въ своей Philosophie de la religion (стр. 220; 230; 237 и сл.; 251 и сл.).

¹⁶⁹⁾ (къ стр. 372). Sören Kierkegaard som Filosof. Стр. 115 и сл. нѣмецкаго перевода.

¹⁷⁰⁾ (къ стр. 376). Стоическое міросозерцаніе усматривало цѣнность жизни въ познаніи бытія и проявленіи цѣнныхъ свойствъ характера; жизнь людей при этихъ условіяхъ стояла по мнѣнію стоиковъ не ниже жизни боговъ. Единственное различіе въ томъ, что боги бессмертны; но это для стоиковъ не представляло особеннаго значенія по сравненію съ дѣйствительной цѣнностью жизни (vita beata par et similis deorum, nulla alia re nisi immortalitate que nihil ad bene vivendum pertinet, cedens coelestibus, *Cicero*, De natura deorum. II, 61, 153). — Ср. въ новѣйшее время, кромѣ *Канта* и *Спинозы* (Ethica V, 41) также *Шлейермахера* (Der christliche Glaube, § 158), и въ наши дни характерныя слова *Фрэнсиса Брэдли* (Appearance and Reality, стр. 501—510). *Маршалля* (Journ. of Ethiks. IX, стр. 364 и сл.).

¹⁷¹⁾ (къ стр. 377). Ср. мою рецензію о работѣ Heegaard'a «Nær og Fjern». 1878.

¹⁷²⁾ (къ стр. 378). *R. Garbe*, Die Sankhyaphilosophie. Leipzig, 1894, стр. 135. — Ср. выше примѣчаніе 170.

2 1. 1936

139.034